DOCTORIS ANGELICI

DIVI THOMÆ AQUINATIS

OPERA OMNIA

SUMMA THEOLOGICA

DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA, SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA; PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM, NUNC PRIMUM REVOCATA; NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ

Sacerdotum, Scholæque thomisticæ Alumnorum

VOLUMEN SECUNDUM

SUMMA THEOLOGICA

CONTINUATIO PARTIS PRIMÆ

ET

PRIMA PARS SECUNDÆ

SEU

SUMMA MORALIS UNIVERSALIS

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXII

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS PRIMA.

(CONTINUATIO.)

QUÆSTIO CVI.

QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT, ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita : ut primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales ; secundo, quomodo corpora moveant ; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt : primo, quomodo angelus agat in angelum ; secundo, quomodo in creaturam corporalem ; tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor : 1° utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando ; 2° utrum unus moveat voluntatem alterius ; 3° utrum inferior angelus possit illuminare superiorem ; 4° utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus angelus illuminet alium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Jer., XXXI, 34 : *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum*. Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in angelis : naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed angelus illuminatur lumine naturæ a creante, lumine gratiæ a justificante, lumine gloriæ a beatificante, quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LI,

§ 4, col. 33, t. 6. Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, VIII *Cælest. hier.*, § 1 et 2, col. 239, t. 1, quod « angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ[1]. »

Respondeo dicendum, quod unus angelus illuminat alium.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Ephes., V, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes., III, 8 et 9 : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.* Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, c. VII, § 3, col. 210, t. 1, quod « theologi plane monstrant cælestium substantiarum ordines a supremis mentibus doceri deificas scientias[2]. »

Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest : primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum; hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter accipit[3], quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, c. XV, § 6, col. 335, t. 1 : « Unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam, » sive « proportionem[4]. »

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli, tam superiores, quam inferiores, immediate vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrina Propheta loquitur; unde dicit : *Non docebit vir fratrem suum dicens : Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius, c. IV *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. 1, quod « angeli existentium illuminantur rationibus[5]. »

Ad secundum dicendum, quod unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ vel gratiæ vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ et gratiæ et gloriæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad

[1] Vide etiam VI *De eccles hier.*, § 6, col. 538, t. 1.

[2] Sensum reddit D. Thomas ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Hoc igitur theologi perspicue declarant, ut inferiores quidem cælestium essentiarum ordines, a superioribus divinarum operum scientiam convenienti modo percipiant. »

[3] Ita cod. cit.; Al. : « Superior vero angelus veritatem, quam velociter concipit. » Garcia et Nicolaï : « accipit, quodammodo, » etc.

[4] Hic D. Thomas versione J. Scoti Erigenæ utitur aliquot miscens ex Joanne Sarrasino. Corderius : « Quin etiam eis theologia nubis speciem affingit, hoc ipso sacras intelligentias declarans arcano quodam lumine supermundialiter repletas, primilucam illam apparitionem sine fastu suscipere, atque luculenter eamdem in inferiora per remissiorem illustrationem pro illorum captu transfundere. »

[5] Corderius : « Propriis rerum rationibus illustrantur. »

alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

Conclusio. — Unus angelus alium illuminat inquantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit, vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia, secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supra dicta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse a sordibus culpæ, quæ pertinent ad voluntatem : perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, c. vii *Cælest. hier.*, § 1, col. 206, t. 1, nomina angelorum designant eorum proprietates. Seraphim[1] enim « incendentes » dicuntur, aut « calefacientes, » quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus in III *De anima,* text. 57, « quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. » Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas immutatur dupliciter : uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem : sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur a beatis, qui dicenti Moysi : *Ostende mihi gloriam tuam,* respondit : *Ego ostendam tibi omne bonum,* ut habetur Exod., xxxiii, 18 et 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est; ideo etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescentia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius,

[1] « Sanctam quidem seraphim appellationem, hebraice periti aiunt vel incensores interpretari vel calefacientes. » Sic Corderius.

(*a*) Angeli juxta Durandum a solo Deo, ministerio tamen angelorum, illuminantur. Porro illuminatio angelorum non fit per infusionem novi luminis, vel novarum specierum, nec, ut voluere Bannes et Zumel, per unionem luminis angeli superioris cum lumine angeli inferioris, sed per solam objecti prius incogniti expositionem artificiose præparatam ad captum inferioris angeli. S. Thomas docet superiorem illuminare inferiorem etiam de his quæ ad statum gloriæ pertinent; hoc negat Scotorellus.

cap. VI *Eccl. hier.*, § 6, col. 538, t. 1, quod « in cælesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens[1]; » sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebræ; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eamdem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali : quod in angelis locum non habet.

Conclusio. — Cum angelus, nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non potest.

ARTICULUS III.

Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a cælesti, et eam repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra*, Gal., IV, 26. Sed in Ecclesia[2] etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur, secundum illud Apostoli I ad Cor., XIV, 31 : *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur*. Ergo et in cælesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est, Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediate illuminare, et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. V *Eccl. hierar.*, § 4, col. 503, t. 1 : « Hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora[3]. »

Respondeo dicendum, quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit, ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertineret[4] ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora et non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cælestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In cælesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores et scientia clariores, et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in

[1] Ex versione J. Scoti Erigenæ. Corderius : « Sancte tamen etiam fateri liceat, in cælesti hierarchia rerum quas hactenus ignorarunt, illustrationem inferioribus naturis esse quamdam velut expiationem, qua et ad perfectiorem rerum divinarum scientiam adducuntur, et a rerum, quarum hactenus scientia caruerunt, ignoratione quodammodo purgantur. »

[2] Ita edit.; in cod. Alcan. legendum « in ecclesiastica » suspicatur Thomas Madalena.

[3] Corderius : « Lex quidem hæc est sacrosanctæ summæ deitatis, ut per prima quæ sequuntur ad divinissimam ejus lucem adducantur. »

[4] In Parm. : « pertinet. »

ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis et spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in angelis instituit.

Conclusio. — Cum ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali et ordinaria (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, cap. xii *Cælest. hierarch.*, § 2, col. 294, t. 1, quod « angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subjectam. » Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit in xi distinct. II *Sent.*, quod « superiores angeli cognoverunt a sæculis mysterium Incarnationis; inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. » Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quærentibus, ps. xxiii, 10 : *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes : *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*, ut Dionysius exponit, cap. vii *Cælest. hierarchiæ*, § 3, col. 210, t. 1. Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit *In Evang.*, hom. xxxiv, § 14, col. 1255, t. 2, quod « in illa cælesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter [1]; » et Dionysius dicit, *Cælest. hierarchiæ*, cap. xv, § 6, col. 335, t. 1, quod « unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicat [2], » ut patet ex auctoritate supra inducta.

Respondeo dicendum, quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent in alia diffundant; nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr., iv, 10 : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subjectis impartiuntur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiori ordine et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

[1] Æquivalenter habetur in Gregorio, sub his verbis : « Sic quippe in illa summa civitate specialia quædam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium. » Sed expresse refertur a Mag. *Sentent.*, lib. II, dist. ix, § 3.

[2] De auctoritate S. Dionysii, vide art. 1 hujus quæst.

(*a*) Juxta Scotorellum, de potentia Dei absoluta, id est de potentia qua Deus non utitur, Deus aliqua posset angelo inferiori revelare quæ superiori angelo non revelaret, et de his inferior superiori loqui posset; quæ locutio, si existeret, aliquo modo illuminatio esset.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in ejus cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum, quod usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi et præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

Conclusio. — Cum de ratione boni sit, ut se aliis communicet, oportet angelos superiores, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ noverunt : ita tamen, ut perfectiorem scientiam habentes, in altiori ordine permaneant.

QUÆSTIO CVII.

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum unus angelus loquatur alii ; 2° utrum inferior superiori; 3° utrum angelus Deo ; 4° utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur ; 5° utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus angelus alteri loquatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, *Mor.*, lib. XVIII, cap. xlviii, § 78, col. 84, t. 2, quod in statu resurrectionis « uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet. » Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito, quæ angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur per quid [1] unus angelus excitet alium ad attendendum ; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur I Cor., xiii, 1 : *Si linguis hominum loquar et angelorum.*

Respondeo dicendum, quod in angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, II *Moral.*, c. vii, § 8, col. 559, t. 1 : « Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. »

Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus, cum de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit, X *De Trinit.*, c. viii, col. 979, t. 8; secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum ; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis : unde in definitione habitus dicitur : « Quo quis utitur, cum voluerit. » Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis « interius verbum » vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius vel ad extra ordinare; et quantum ad

[1] In Parm. : « quod. »

hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud I Cor., II, 11 : *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, *Mor.*, lib. II, c. VII, § 8, col. 559, t. 1 : « Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus. » Hoc autem obstaculum non habet angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum prædicto modo[1] manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetnr a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

CONCLUSIO. — Cum unus angelus alteri conceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quod ille cujus est conceptus sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri; unum angelum alteri loqui constat (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum inferior angelus superiori loquatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur. Quia super illud I Cor., XIII : *Si linguis hominum loquar, et angelorum,* dicit Glossa ordin., quod « locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores[2]. » Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, supra dictum est, quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestari, et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare, et sic idem quod prius.

3. Præterea, Gregorius dicit, *Mor.*, lib. II, c. VII, § 9, col. 559, t. 1, quod loquitur Deus ad angelos sanctos « eo ipso quo eorum cordibus occulta sua invisibilia ostentat. » Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est, quod sicut Dionysius exponit *Cælest. hier.*, c. VII, § 3, col. 210, t. 1, inferiores angeli superioribus dixerunt, ps. XXIII, 10 : *Quis est iste Rex gloriæ?*

Respondeo dicendum, quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est, angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate et locutio est, et illuminatio; puta, si unus homo dicat alii : Cælum est a Deo

[1] Omittitur in edit. : « prædicto modo. »

[2] Non legitur hæc Glossa apud Strabum in editione Migne, quippe quæ ex Petro Lombardo desumpta est. Mirandum est novam parmensem editionem locum hunc velle ex Lyrano fuisse collectum, cum Nicolaus de Lyra post obitum D. Thomæ suas *Postillas* scripserit.

(*a*) Locutio angeli cum angelo super angeli cogitationem conceptus manifestationem, sine signo sensibili, addit. Locutio igitur per conceptus manifestationem simpliciter, illuminatio per modum magisterii et doctrinæ fit.

creatum, vel : Homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum ; puta, si aliquis alteri dicat : Volo hoc addiscere : Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt a voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem, quod angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus : et ideo illuminatio, quæ dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus ; et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio ; quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est.

Conclusio. — Cum angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem a prima veritate dependent : illi quidem loquitur, sed cum non illuminat.

ARTICULUS III.

Utrum angelus Deo loquatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est. Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat ad Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur ; quod potest videri aliquibus inconveniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zachar., I, 12 : *Respondit angelus Deo * et dixit : Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem?* Loquitur ergo angelus Deo. * Domini.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, locutio angeli est per hoc, quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri, sicut in rebus nauralibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum, et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent a voluntate creata ; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum : et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis[1], vel ejus excellentiam quam nunquam comprehendit admirando, sicut Gregorius dicit, II *Moral.*, cap. VII, § 10, col. 560, t. 1, quod « angeli loquuntur Domino, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod locutio non semper est ad manifestandum alteri ; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum, quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur ; sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

Conclusio. — Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consultando illius voluntatem de agendis vel illius excellentiam admirando.

[1] Al. : « de angelis. »

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus, libro II *Orth. fid.*, c. III, col. 870, t. 1 : « Angelus, ubi est, ibi operatur[1]. » Locutio autem est quædam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isa., VI, 3, dicitur de Seraphim, quod *clamabant alter ad alterum*. Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est, quod sicut dicitur Luc., XVI, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

Respondeo dicendum, quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio angeli, sicut dictum est, est locutio interior ; quæ tamen ab alio percipitur ; et ideo est in angelo loquente et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit ; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo est ad se ordinatum : quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quod clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci ; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem effectus, secundum quod dicit Gregorius, *Mor.*, lib. II, cap. VII, § 11, col. 560, t. 1 : « Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat. »

Conclusio. — In locutione angelorum, cum in intellectuali operatione consistat, nullum impedimentum præstat localis distantia.

ARTICULUS V.

Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est. Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos ; quia, ut Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, c. XV, § 6, col. 335, t. 1, « unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat[2]. » Ergo et locutio unius angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum, et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis; et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio est de his quæ emanant a prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium

[1] Angeli « ubi se conferunt, illic spiritaliter adsunt et operantur. »

[2] De auctoritate S. Dionysii vide q. CVI, art. 1, in corp.

angelorum; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique angelo; et ideo non oportet quod hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

Conclusio. — Cum unus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum, et non ad alterum, locutionem unius angeli potest percipere unus, absque aliis.

QUÆSTIO CVIII.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines; dictum est enim, quod superiores illuminant inferiores, et non e converso.

Circa hoc quæruntur octo : 1° utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ; 2° utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo; 3° utrum in uno ordine sint plures angeli; 4° utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura; 5° de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum; 6° de comparatione ordinum ad invicem; 7° utrum ordines durent post diem judicii; 8° utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiæ. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum XII *Metaph.*, in fine, et III *Polit.*, c. XI et XII. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in III cap. *Cælest. hier.*, § 1, col. 163, t. 1, quod « hierarchia est ordo, scientia et actio. « Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed contra est quod Dionysius, VI cap. *Cælest. hier.*, § 2, col. 199, t. 1, distinguit tres hierarchias angelorum.

Respondeo dicendum, quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit, *De civ. Dei,* lib. XII, c. I, col. 349, t. 7 : « Duas esse civitates, hoc est societates : unam in angelis bonis, et hominibus, alteram in malis [1]. » Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ vero non possunt secundum eumdem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur et legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli : nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit, I cap. *Cælest. hier.*, § 3, col. 122, t. 1. Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eumdem modum in angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim supra, dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem secundum quod procedunt a primo

[1] Duæ civitates, hoc est societates, merito esse dicuntur : « Una in bonis, altera in malis, non solum angelis, verum etiam hominibus constitutæ. »

principio universali, quod est Deus; et ille modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit, I cap. *Cælest. hier.*, § 2, col. 207, t. 1. Secundo vero prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant super cælestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ; nam, ut Dionysius dicit, III cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 166, t. 1, ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici : alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut philosophus in pluribus locis intendit.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quam omnes uno modo scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ, sed quantum ad rationem rerum creatarum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in angelis; unde non est similis ratio.

Conclusio. — Ex parte principis unius, scilicet Dei, omnes angeli et rationales creaturæ, unius sunt hierarchiæ : ex parte vero multitudinis ordinatæ sub principe, angeli nec cum hominibus nec inter se, sunt unius hierarchiæ, sed ipsi inter se angeli tres constituunt hierarchias.

ARTICULUS II.

Utrum in una hierarchia sint plures ordines.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, cap. III *Cælest. hier.*, § 1, col. 163, t. 1, est ordo. Si ergo sunt multi ordines non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum « purgare, illuminare et perficere. » Nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus, ut Dionysius dicit, V cap. *Eccles. hier.*, § 6 et 7, col. 506, t. 1. Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., I, 21, quod Deus constituit Christum hominem *supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem;* qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, una hierarchia est unus principatus, id-est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem.

Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur : quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia, et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter

hoc in qualibet hierarchia Dionysius, *Cælest. hier.*, c. VI, § 2, col. 199, t. 1, ponit tres ordines, nempe seraphim, cherubim et thronorum in prima; dominationum, virtutum et potestatum in secunda; principatuum, archangelorum et angelorum in tertia.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sud se diversos gradus, et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quod in societate angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest tanto in perfectiori gradu est : sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in angelis secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum, quod inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ secundum illud Matth., XI, 11 : *Qui minor est in regno cælorum, major est illo,* scilicet Joanne Baptista, quo nullus *major surrexit* inter natos mulierum.* Unde minor angelus cælestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cælestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

Surrexit major inter.

Conclusio. — In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi : summus, medius et infimus, secundum varia angelorum officia et actus.

ARTICULUS III.

Utrum in uno ordine sint plures angeli.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim supra, omnes angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum, multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus cælesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est, superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est, quod omnes angeli sunt inæquales. Si ergo plures angeli sunt unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis, et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isa., VI, 3, dicitur quod *seraphim clamabant alter ad alterum.* Sunt ergo plures angeli in uno ordine seraphim.

Respondeo dicendum, quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cælestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cælestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit, VI cap. *Cælest. hier.*, § 1, col. 199, t. 1. Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multo magis quam quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, c. X, § 2

et 3, col. 274, t. 1, quod « in uno et eodem ordine angelorum est accipere primos, medios et ultimos. »

Ad secundum dicendum, quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quod sicut in superficie quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliæ duæ partes albæ, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturæ quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minus autem secundum idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

Conclusio. — Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.

ARTICULUS IV.

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis. Hierarchia enim dicitur « sacer principatus, » et in definitione ejus Dionysius ponit, c. III *Cælest. hier.*, § 2, col. 166, t. 1, quod « deiformi quantum possibile est, assimilat[1]. » Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, seraphim dicuntur *ardentes* vel *incendentes*, ut Dionysius dicit, VII cap. *Cælest. hier.*, § 1, col. 206, t. 1. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est a natura, sed a gratia : diffunditur enim *in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom., v, 5, quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest; ut Augustinus dicit, *De civit. Dei*, lib XII, cap. IX, col. 357, t. 7. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a cælesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

Sed contra est quod Magister dicit, IX dist. II *Sentent.*, quod « ordo angelorum dicitur multitudo cælestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. » Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Respondeo dicendum, quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundum respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Secundum finem naturalem distinguuntur ordines in angelis per naturalia dona, secundum supernaturalem vero finem completive per dona gratuita, et dispositive per naturalia distinguuntur : in hominibus vero per dona gratuita tantum (*a*).

[1] Corderius : « Qui hierarchiam nominat, quamdam omnino sacram designat dispositionem, Dei principalis pulchritudinis imaginem... atque proprio, quantum fas est, principio conformem. »

(*a*) Angeli sunt determinatæ et finitæ virtutis; ideo secundum Guillermum, Richardum et Bonaventuram terminus dandus est vel distantia ultra quam angelus angelo loqui non poterit.

ARTICULUS V.

Utrum ordines angelorum convenienter nominentur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cælestes spiritus dicuntur et angeli et virtutes cælestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus approprientur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo angelorum, et alius virtutum.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundum illud ps. XCIX, 3 : *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo cælestium spirituum dominationes vocatur.

3. Præterea, nomen dominationis ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen principatuum et potestatum. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, archangeli dicuntur quasi principes angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini principatuum.

5. Præterea, nomen seraphim imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem cherubim imponitur a scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo thronorum ab ordine cherubim et seraphim. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim seraphim ponitur Isa., VI; nomen cherubim, Ezech., I; nomen thronorum, Coloss., I; dominationes autem et virtutes, et potestates, et principatus ponuntur Ephes., I; nomen autem archangeli ponitur in canonica Judæ; nomen autem angelorum, in pluribus Scripturæ locis.

Respondeo dicendum, quod in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, cap. VII, § 1, col. 206, t. 1.

Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicit eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli; quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 8, etc., col. 1250, t. 2, in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim quod angeli dicuntur qui minima nuntiant; archangeli qui summa; virtutes per quas miracula fiunt; potestates quibus adversæ potestates debellantur [1]; principatus qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

[1] Al. : « arceantur vel repelluntur. »

Ad primum ergo dicendum, quod angelus « nuntius » dicitur. Omnes ergo cælestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit, et ideo a simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius, *Cælest. hier.*, c. v, col. 195, t. 1.

Vel potest dici quod infimus ordo specialiter potest dici ordo angelorum, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter secundum quod est media inter essentiam et operationem, et sic omnes cælestes spiritus nominantur « cælestes virtutes, » sicut et cælestes essentiæ. Alio modo secundum quod importat quemdam excessum fortitudinis, et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, cap. VIII *Cælest. hier.*, § 1, col. 238, t. 1, quod « nomen virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo vero ad suscipiendum divina[1]; » et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. XII, § 3 et 4, col. 970, t. 1, dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt[2]. » Unde et Dionysius dicit in VIII cap. *Cæl. hier.*, § 1, col. 238, t. 1, quod « nomen dominationum primo quidem significat quamdam libertatem, quæ est a servili conditione, et pedestri subjectione, sicut plebs subjicitur, et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundo significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo. » Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo, sicut nomen virtutum significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod nomen dominationis et potestatis et principatus diversimode ad gubernationem pertinent. Nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1252, t. 2, quod « quædam angelorum agmina, pro eo quod eis cætera ad obediendum subjecta sunt, dominationes vocantur. » Nomen vero potestatis, ordinationem quamdam designat, secundum illud Apostoli ad Rom., XIII, 2 : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit, *Cæl. hier.*, VIII, § 1, col. 239, t. 1, quod nomen potestatis significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quæ a subditis sint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit, loco nunc cit., § 10, col. 1251, est « inter reliquos priorem existere, » quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit, *Cæl. hier.*, cap. IX, § 1, col. 258, t. 1, quod nomen « principatuum » significat « ductivum cum ordine sacro[3]. » Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur, secundum illud psal. LXVII, 26 : *Prævenerunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum, quod archangeli, secundum Dionysium, *Cæl. hier.*, c. IX, § 2, col. 258, t. 1, medii sunt inter principatus et angelos. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et archangeli dicuntur, quasi « principes angeli, » quia respectu angelorum sunt principes, respectu vero

[1] « Sanctarum autem appellatio virtutum, fortem quamdam et inconcussam denotat virilitatem, in omnes deiformes earum actiones redundantem; ne quidquam admittant, quo ipsis divinitus illustrationes imminutæ deficiant; quæ magnis viribus ad Dei nititur imitationem. »

[2] Plenius in textu S. Dionysii, ut videre est loco citato.

[3] Corderius : Nomen siquidem cælestium principatuum significat eorum, cum sacro quodam principalibusque virtutibus convenientissimo ordine, deiformiter principandi atque gubernandi potestatem. »

principatuum sunt angeli. Secundum Gregorium autem, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 8, col. 1250, dicuntur archangeli ex eo quod principantur soli ordini angelorum, quasi magna nuntiantes; principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cælestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quod nomen seraphim non imponitur tantum a charitate, sed a charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius, *Cælest. hier.*, c. VII, § 1, col. 206, t. 1, exponit nomen seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam ejus, quæ est calidum : quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate[1], quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quod hujusmodi angeli in se ipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen cherubim imponitur a quodam excessu scientiæ; unde interpretatur « plenitudo scientiæ[2]; » quod Dionysius, *Cæl. hier.*, loco citato, exponit quantum ad quatuor : primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum, quod ordo thronorum habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt; sed cherubim habent excellentiam scientiæ, seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est thronorum, includuntur aliæ duæ : et ideo ordo thronorum distinguitur ab ordine cherubim et seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso. Exponit autem Dionysius, c. VII *Cæl. hier.*, nomen thronorum, per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terram sedes elevantur; et sic ipsi angeli qui throni dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso : nam ipsi angeli firmantur per Deum. Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

Conclusio. — Novem angelorum ordines, seraphim, cherubim, throni, dominationes, virtutes, potestates, principatus, archangeli et angeli, convenienter, secundum convenientiam scilicet ad spiritales eorum perfectiones et ministeria, nominantur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed dominationes, principatus et potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo thronorum videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quam sua sedes. Ergo ordo thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quam amor, et intellectus videtur esse altior quam vo-

[1] Ita edit. Rom., Nicolaï et Patav.; al. : « acutitate. » Cod. Alcan. : « activitate. »

[2] Corderius : « copiam cognitionis sive sapientiæ diffusionem. »

luntas : ordo autem cherubim a scientia desumitur; ordo seraphim ab amore. Ergo et ordo cherubim videtur esse altior quam ordo seraphim.

4. Præterea, Gregorius, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1249, t. 2, ponit principatus super potestates. Non ergo collocantur immediate super archangelos, ut Dionysius dicit, *Cælest. hier.*, c. IX, § 1, col. 258, t. 1.

Sed contra est quod Dionysius, cap. VII *Cæl. hier.*, ponit in prima quidem hierarchia seraphim ut primos, cherubim ut medios, thronos ut ultimos; in media vero dominationes ut primos, virtutes ut medios, potestates ut ultimos; in ultima principatus ut primos, archangelos ut medios, angelos ut ultimos.

Respondeo dicendum, quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, et Dionysius, c. VII, VIII et IX *Cælest. hier.*, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad principatus et virtutes differenter. Nam Dionysius collocat virtutes sub dominationibus, et supra potestates; principatus autem sub potestatibus, et supra archangelos; Gregorius autem ponit principatus in medio dominationum et potestatum, virtutes vero in medio potestatum et archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Ephes., I, 20, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, *ad dexteram suam in cælestibus supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem.* Ubi virtutem ponit inter potestatem et dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss., I, 16, enumerans eosdem ordines descendendo dicit : *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* Ubi principatus ponit medios inter dominationes et potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est, prima hierarchia inspicit[1] rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio; hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, cap. VII *Cæl. hier.*, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet seraphim, cherubim et thronos; illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est dominationes, virtutes et potestates; illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet principatus, angelos et archangelos. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem; secundo vero perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero intentionem suam in ipso defigit : quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII *Metaph.*, text. 52, potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei conjuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ; nam throni elevantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ; cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt; seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo thronorum, sicut ab eo quod est commune omnibus cælestibus spiritibus, denominatur ordo angelorum. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent : quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium dominationum; secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod

[1] Ita edit. Nicolaï et Patav.; cod. Alcan. cum edit. Rom. : « accipit. »

pertinet ad virtutes; tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad potestates. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes, sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur, et hoc pertinet ad angelos. Alii vero medio modo se habent; quod ad archangelos pertinet, ut supra dictum est. Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum dominationibus; nam throni dicuntur, secundum Gregorium, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, « per quos Deus sua judicia decernit; » accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero potestatum affinitatem habet cum ordine principatuum : nam cum potestatum sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est primum et præcipuum [1] in divinis ministeriis : nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan., x, 13 : *Princeps regni Persarum restitit mihi.*

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit, loc. sup. sit., congruitatem habet. Nam cum dominationes sint definientes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus, *De Trinit.*, lib. III, cap. IV, col. 873, t. 8 : « corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum. » Primus ergo ordo post dominationes dicitur principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde potestates, per quas arceantur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arceantur malefactores, ut habetur Rom., XIII; post quas sunt virtutes, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt angeli et archangeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis potius est quod subjiciuntur Deo, quam quod inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo; et ideo ordines nominati a prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine thronorum, convenit etiam cherubim et seraphim, et excellentius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipue Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum, quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius principatuum nomen ex hoc quod bonis spiritibus præsunt, et hoc convenit virtutibus, secundum quod in nomine virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus virtutes secundum Gregorium videntur esse idem quod principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum et angelorum.

Conclusio. — Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in angelis, non male etiam secundum Scripturas, differenter gradus

[1] Al. : « principium. » In edit. deest « primum et. »

quorumdam ordinum a Dionysio et Gregorio assignantur (a).

ARTICULUS VII.

Utrum ordines remanebunt post diem judicii.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus I ad Corinth., xv, 24 : *Deinde finis;* quod Christus *evacuabit omnem principatum, et potestatem, et virtutem, cum tradiderit Christus regnum Deo et Patri**, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

**Deinde finis; cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.*

2. Præterea, ad officium angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr., I, 14, de angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt* salutis:* ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia, et ordines angelorum.

**Capient.*

Sed contra est quod dicitur Judic., v, 20 : *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo,* quod exponitur de angelis, in Glossa [1]. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum, quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam naturæ et gratiæ, ut supra dictum est, et utraque differentia semper in angelis remanebit; non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione; sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum, quod principatus et potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis : *Cum tradiderit regnum Deo, et Patri,* id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quod actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem, quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est, quod si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ordinato [2]. Sic igitur cum inferiores angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad conservationem. Licet ergo post judicium non proficient inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quod etsi post diem judicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

[1] Non habetur hæc Glossa apud Strabum in editione Migne; desumpta enim est ex Ruperto, V Judicum, v. 20, col. 1031, t. 1.

[2] In Parm. : « ignorato. »

(a) Aliter Dionysius, et aliter Gregorius et Bernardus ordines assignaverunt angelorum, sed tenendus est Dionysius juxta Bonaventuram, Richardum et communiter doctores, quia penes intrinseca et essentialia, sicut habent collocari in cælis assignavit; Gregorius autem et Bernardus secundum officia.

Conclusio. — Remanebunt angelici ordines post diem judicii quoad graduum distinctionem, quoad executionem vero suorum officiorum partim remanebunt, et partim non (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cælestium, sicut infima sub media et media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Præterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi; quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Præterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones; hoc enim Chrysostomus reprobat *Super Matth.*, hom. XXIX, t. 12, edit. Vivès. Ergo non videtur quod animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XXII, 30, de sanctis, quod *erunt sicut angeli Dei in cælo*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturæ, et secundum dona gratiæ.

Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio.

Quam quidam considerantes posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem angelorum, quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi dicentis Lucæ, XX, 36, quod *filii resurrectionis erunt æquales angelis* in cælis, cum sint filii resurrectionis*. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis æquentur secundum singulorum gradus; quod est homines ad ordines angelorum assumi.

**Cum t filii urrec- onis unt uales gelis.*

Quidam autem dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit lib. XII *De civ. Dei*, c. I, § 1 et 2, col. 349, t. 7, quod « non erunt duæ societates hominum et angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo [1]. »

Ad primum ergo dicendum, quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est. Et ideo sicuti inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum, quod angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum; unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda*, cap. XVI, § 19, col. 606, t. 6. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit.

Ad tertium dicendum, quod homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erronee posuerunt, dæmones nihil aliud esse quam animas defunctorum, et hoc Chrysostomus reprobat.

Conclusio. — Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et angelis discrimen, tamen per donum gratiæ tantam gloriam, qua angelos secundum singulos gradus æquentur, homines

[1] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Bonaventura et Richardus concorditer tenent quod illuminationis influxus post judicium evacuabitur.

mereri possunt : quod est homines ad ordines angelorum assumi (a).

QUÆSTIO CIX.

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ordines sint in dæmonibus ; 2° utrum in eis sit prælatio ; 3° utrum unus illuminet alium ; 4° utrum subjiciantur prælationibus bonorum angelorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordines sint in dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni,* cap. III et IV, col. 553, t. 8; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est « sacer principatus, » cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur seraphim vel throni vel dominationes. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., ult., 12, quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturæ, et secundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ.

Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt; si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, c. IV, § 23, col. 726, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est; et ideo dæmones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum, quod ordinatio dæmonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quod nomen seraphim imponitur ab ardore charitatis; nomen autem thronorum ab inhabitatione divina; nomen autem dominationum importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

Conclusio. — Dæmones neque sunt neque fuerunt in ordinibus angelorum secundum statum gloriæ; fuerunt autem secundum statum gratiæ, qua poterant mereri : et perseverant in ordinibus secundum id quod est naturæ.

(a) Joannes Baptista probabiliter, secundum Guillermum, locum Luciferi occupat. Sed hoc nescimus. — Juxta eumdem Guillermum, et Bonaventuram, et Richardum, probabiliter decimus ordo dandus est pro complemento cælestis curiæ, ex communibus hominibus, videlicet meritis imperfectorum, et præsertim pueris post baptismum ante rationis usum decessis; et ille ordo infra angelos infimi ordinis constitueretur, quia nullus ad ordinem angelorum ascendit, quin actu suo aliquid meruerit. In hoc ordine decimo prædicti theologi cum pueris post baptismum ante rationis usum decessis, et viris imperfectis, circa mortem vere conversos ponunt; sed qua ratione? Non enim hoc bene concordare videtur cum reviviscentia meritorum per pœnitentiam.

ARTICULUS II.

Utrum in dæmonibus sit prælatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter a justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud Prov., XIII, 10 : *Inter superbos semper sunt jurgia**. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

urgia unt.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa ordin. super illud : *Cum evacuaverit omnem principatum,* etc., I Cor., c. XV, col. 547. t. 2 : « Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsunt. »

Respondeo dicendum, quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cælestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cælestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient., VIII, 1.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum, quod concordia dæmonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quod dæmones non sunt æquales secundum naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

Conclusio. — Cum dæmones non sint secundum naturam æquales, necesse est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse : atque ita naturalis subjectio, et prælatio in illis est.

ARTICULUS III.

Utrum in dæmonibus sit illuminatio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est. Sed purgare non convenit dæmonibus, secundum illud Eccli., XXXIV, 4 : *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum, quod in dæmonibus non potest esse illuminatio[1]. Dictum est enim supra, quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem

[1] In Parm. : « propric. »

intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est.

Ad secundum dicendum, quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis neque in dæmonibus; quia, sicut supra dictum est, statim a principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Conclusio. — Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen præstare videantur dæmones, non tamen illuminant proprie, cum omnia a Deo avertere studeant.

ARTICULUS IV.

Utrum boni angeli habeant prælationem super malos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est. Sed si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, c. IV, col. 873, t. 8, quod « spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium, et justum; » et Gregorius dicit, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2, quod « potestates sunt angeli quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt. »

Respondeo dicendum, quod totus ordo prælationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent, quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli; qua perfectione dæmones privantur; et ideo boni angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte vero dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quod sancti angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum, quod angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia,* ut dicitur I ad Cor., XI, 15, et Philosophus dicit in lib. III *Ethicor.*, c. IV, quod « virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum. »

Conclusio. — Prælatio primo Deo competens a creaturis participatur, et a perfectioribus maxime : boni igitur angeli super malos prælationem habent.

QUÆSTIO CX.

DE PRÆSIDENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de præsidentia angelorum super creaturam corporalem, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum creatura corporalis administretur per angelos; 2° utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum; 3° utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter; 4° utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatura corporalis administretur per angelos.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Præterea inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Præterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum, quod est contra supra dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, c. IV, col. 873, t. 8, quod « omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem; » et Gregorius dicit in IV *Dial.*, c. VI, col. 329, t. 3, quod « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

Respondeo dicendum, quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur a potestate regis. Et in angelis etiam est dictum, quod superiores angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiæ : nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores, ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, III *Metaph.*, text. 44, qui posuit quod corpora cælestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cælestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas; et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cælestium. Sed

(a) Una opinio falsa, multis improbata rationibus juxta Bonaventuram, tenet quod a prima causa sola cælum immediate movetur. Alia opinio Avicennæ et aliorum est quod movetur ab anima cæli : hæc opinio cælum esse animatum supponit. Opinio catholica docet quod ab angelis cælum movetur, et angeli non lassantur; sed ex Francisco Mayrone, si novæ stellæ adderentur, virtus angelorum augeri deberet. Motus ille, secundum Richardum, absque attractione, vel impulsione fit, sed magis attractioni quam impulsioni assimilatur; unde legem attractionis universalis non penitus Scholastici ignorabant.

quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cælestium corporum; ideo secundum nos necesse est ponere, quod angeli habeant immediatam præsidentiam, non solum supra cælestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum et quasdam aliis universaliores; et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit, XII *Met.*, text. 43, quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quæ sunt corpora cælestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediate spheræ activorum et passivorum, eo quod, sicut Plato ponebat, quod formæ horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit « intelligentiam agentem. » Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXXIX, col. 90, t. 6 : « Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam; » et Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, c. IV, col. 875, t. 1 : « Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini [1]; » et Origenes dicit super illud Num., XXII : *Cum vidisset asina angelum*, hom. XIV, col. 680, t. 2, quod « opus est mundo angelis, qui sint super bestias, et præsint animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum et cæteris pluralibus incrementis. » Sed hoc non est ponendum propter hoc quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quam plantis : quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem; quia, sicut supra dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde, sicut secundum Gregorium, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2, ad ordinem potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent præsidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

Conclusio. — Cum virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.

ARTICULUS II.

Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum. Major est enim virtus angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam, sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est, et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu; sicut digestio nutri-

[1] « Ex his angelicis virtutibus, terrestris ordinis princeps, » etc.

menti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ : similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex ratione artis[1]. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, c. VIII, col. 876, t. 8 : « Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. »

Respondeo dicendum, quod Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materia procedere a conceptione intelligentiæ, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.

Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in VII *Metaph.*, text. 27, hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma proprie fit; ejus enim est fieri, cujus est esse; cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem, vel quia totum compositum et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est a Deo immediate vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia : unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est angelo obedire materiam ad nutum : sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere.

Conclusio. — Quoniam angeli non possunt materiam reducere in actum formæ substantialis, quod fit a Deo immediate vel ab aliquo agente naturali, recte dicitur materiam ad nutum non obedire angelis.

ARTICULUS III.

Utrum corpora obediant angelis ad motum localem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in VIII *Phys.*, a text. 54 ad 60, probatur quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

[1] In Parm. : « virtute artificis. »

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, cap. VIII, col. 876, t. 8, quod « angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. » Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, *De div. nom.*, c. VII, § 3, col. 871, t. 1, « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum[1]. » Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII *Physic.*, text. 57. Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis; unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum, quod angeli causando motum localem, tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quod angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

CONCLUSIO. — Natura corporalis cum sit infra spiritualem, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediate a natura spirituali moveri secundum locum.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli possint facere miracula.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2 : « Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentius fiunt. »

2. Præterea, dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. LXXIX, col. 92, t. 6, quod « [2] magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicæ justitiæ. » Sed « magi[3] faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a dæmonibus, » ut ipse in eodem libro[4] dicit. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

3. Præterea, in eod. lib., loco cit., Augustinus dicit quod « omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur. » Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, puta cum aliquis sanatur a febre non per operationem naturæ. Ergo angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium : quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in psalm. CXXXV, 4 : *Qui facit mirabilia magna solus.*

Respondeo dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Deus semper fines præcedentium cum principiis sequentium connectit. »

[2] « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali Christiani : magi per privatos, » etc.

[3] « Cum autem mali homines magicis artibus operantur similia, in manus suas dantur cum exaudiuntur a dæmonibus. » Liber de quo hæc desumpta sunt, non est Augustini, sed incerti cujusdam auctoris, et licet sententias quasdam Augustini præbeat, multa continet Augustino prorsus indigna.

[4] Legitur in lib. XXI *Sententiarum*, c. IV, col. 726, t. 6 *Oper.* August.

lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus : quia quidquid facit angelus vel quæcumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ : et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli aliqui dicuntur miracula facere vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est, cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt, et dicuntur fieri « per privatos contractus, » quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula « per publicam justitiam; » mali autem Christiani « per signa publicæ justitiæ, » sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quod, licet angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ : quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

Conclusio. — Miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ. Deus igitur cum solus sit non creatura, solus etiam virtute propria miracula facere potest.

QUÆSTIO CXI.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines; et primo quæritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo in ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum angelus possit illuminare intellectum hominis; 2° utrum possit immutare affectum ejus; 3° utrum possit immutare imaginationem ejus; 4° utrum possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus possit illuminare hominem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem; unde Dionysius in *Eccles. hier.*, cap. II, col. 391, t. 1, illuminationem attribuit baptismo, qui est « fidei sacramentum. » Sed fides immediate est a Deo, secundum illud ad Ephes., II, 8 : *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.

2. Præterea, super illud Roman., I, 19 : *Deus illis manifestavit,* dicit Glossa ordin., col. 472, t. 2, quod « non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur; sed Deus illis revelavit per opus suum[1], » scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat in cap. IV *Cælest. hier.*, § 2, col. 179, t. 1, quod « revelationes divinorum perveniunt ad ho-

[1] « Quia non solum ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus quotidie adjuvit, ne sola natura sufficere videretur. »

mines mediantibus angelis[1], » ut supra dictum est. Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est. Ergo homines illuminantur per angelos.

Respondeo dicendum, quod, cum divinæ Providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut suprà dictum est, sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra, quod illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum duo attenditur; scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius, *Cælest. hier.*, c. I, § 2, col. 122, t. 1, quod « impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum[2]. » Ex alia vero parte intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione. sed quasi imperatus a voluntate. « Nullus enim credit nisi volens[3], » ut Augustinus dicit, *Tract.* XXVI *in Joan.*, col. 1607, t. 3. Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides* est *ex auditu,* ut dicitur Rom., X, 17, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei : et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum, quod ratio naturalis, quæ est immediate a Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est; et similiter ex speciebus a creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ, et sic quicumque intelligit vel illuminatur cognoscit se intelligere vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo cognoscit se ab angelo illuminari.

Conclusio. — Cum homines sint angelis natura inferiores, per ipsos illuminantur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr., I, 7: *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis,* dicit Glossa ordin., col. 645, t. 2, quod « ignis sunt, dum spiritu fervent et vitia nostra urunt[4]. » Sed hoc non

[1] Sensum reddit D. Thomas. Corderius : « Per ipsas (cælestes essentias) nobis nostræ revelationes transmittuntur. »

[2] Corderius : « Neque enim potest aliter divino principalis ille radius nobis illucescere, nisi sacrorum varietate operimentorum anagogice obvelatus. »

[3] « Credere non potest nisi volens. »

[4] « Illi spiritus dicuntur angeli quando levia nuntiare mittuntur; quando autem ad vindictam, ut in Sodoma, dicuntur ignis ardens. Sic et ministri Ecclesiæ, ignis sunt dum vitia nostra uruntur, angeli autem, dum verbum Dei nuntiant. »

(*a*) Angelus, ex Guillermo et Scotorello, hominem immediate scientiam in ipsius intellectu efficiendo docere non potest; mittitur tamen, ex Guillermo, Bonaventura et Richardo, ad nos tam illuminandum quam inflammandum; disponendo et excitando viventem, ex Guillelmo et Bonaventura, illuminat.

esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, super illud Matth., XV, *Quæ procedunt de ore*, etc., lib. III, col. 75, t. 3, quod « diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor[1]. » Damascenus autem ulterius dicit quod « etiam est immissor. » Dicit enim in II lib. *Orthod. fid.*, cap. IV, col. 878, t. 1, quod « omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi[2]; » et pari ratione angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, angelus, sicut est dictum, illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet* illud.*

* ...clina- ...it.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter : uno modo ab interiori, et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori; et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum : unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum[3], secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est.

Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Dei vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati : dicitur tamen diabolus « incensor cogitationum, » inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis vel passionem concitantis. Et hoc ipsum « incendere » Damascenus vocat « immittere, » quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus humanus secundum præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

Conclusio. — Cum Dei sit voluntatem dare, ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare : angeli autem solum id possunt per modum suadentis aut passiones concitantis.

ARTICULUS III.

Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. II *De anima*, text. 161, « est motus factus a sensu secundum actum. » Sed si fieret per immutationem angeli non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores

[1] « Diabolus adjutor cogitationum malarum et incentor, non auctor esse potest. »

[2] « Nulla porro malitia, nullus impurus affectus est, qui ab ipsis excogitatus non sit. Quamvis autem hominem suggestionibus pulsare ipsis permissum sit, nemini tamen vim inferre possunt. »

[3] In Parm. : « appetendum. »

formis quæ sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, c. XII, col. 464, t. 3 : Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur. » Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est, quod ea quæ apparent in somnis videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth., I et II, de angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum, quod angelus tam bonus quam malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib.[1] *De somn. et vigil.*, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus quæ in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum, quod principium phantasiæ est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundum totum vel secundum partem, sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam, non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores, sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum quem prædicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio; quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione; nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis.

Conclusio. — Cum apparitiones imaginariæ interdum nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis angelo obedit, sequitur angelum tam bonum quam malum virtute naturæ suæ posse movere imaginationem hominis (a).

[1] Vel lib. *De insomn.*, qui illi annectitur, c. III et IV.

(a) Angelus juxta Scotistas phantasmata absque tamen corruptione illius organi in quo sunt transmutare, non nova in anima creare potest. Lumen intellectuale infundere non potest; sed illud ad

ARTICULUS IV.

Utrum angelus possit immutare sensum humanum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est. Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est, quod angeli qui subverterunt Sodomam *percusserunt* Sodomitas *cæcitate* [1], *ut** *ostium* domus *invenire non possent,* ut dicitur Genes., XIX, 2. Et simile legitur IV Regum, VI, de Syris quos Elisæus duxit in Samariam.

** Ita ut.*

Respondeo dicendum, quod sensus immutatur dupliciter; uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quod perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod vel a natura formatum vel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum, ex quibus sensus diversimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod per commotionem interiorem spirituum et humorum potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ; et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ et cujuscumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum, quod præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur; et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

CONCLUSIO. — Potest angelus sensum hominis immutare vel objiciendo sensui aliquod sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensus apparitiones.

QUÆSTIO CXII.

DE MISSIONE ANGELORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de missione angelorum, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium; 2° utrum omnes mittantur; 3° utrum illi qui mittuntur, assistant; 4° de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angeli in ministerium mittantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cælum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur

perfectius inspiciendum confortat, et quantum ad habitum notitiæ principiorum in imaginatione facit aliquid, non notitiam principiorum tradendo, sed vel ex organi commotione aut quietatione aliquas formas ad animam hominis de aliquo docendam producit, vel ex transmutatione phantasmatum in anima jam existentium ad intelligendum supra quod homo possit hominem disponit.

[1] Ita cod. Alcan. : « acrisia; » edit. Rom. : « aurisia, » *ἀυρασία*, id est « avidentia, » ut Augustinus vertit q. XLIII, in *Gen.*, id est « non videntia. » Quando nempe aliqua non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera cæcitate.

quod eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur Eccli., XXXVIII, 25 : *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam**. Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur, quod est inconveniens.

* *Sapientiam percipiet.*

4. Præterea, ministrare est inferioris : unde dicitur Luc., XXII, 27 : *Quis major est, qui recumbit, an qui ministrat? nonne qui recumbit?* Sed angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXIII, 20 : *Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te.*

Respondeo dicendum, quod ex supra dictis, manifestum esse potest quod *aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo.* Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem, et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse; quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est. Virtus autem angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quod non attingit aliud; et ideo ita est hic quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta, quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelorum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute, et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum præmissa, quod angelus a Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo, sicut a primo principio, cujus nutu et auctoritate angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens[1]. Instrumentum autem ab alio movetur et ejus actio ad aliud ordinatur; unde actiones angelorum ministeria vocantur, et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio, et talis operatio non determinat sibi locum; imo, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IV, c. XX, col. 907, t. 8 : « Etiam nos, secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus[2]. » Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata, et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum, quod cælum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quamdam; quia congruum est ut supremum corporum, naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a cælo empyreo; et ideo quando actu non est in cælo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum, quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones, cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit, II *Mor.*, c. III, § 3, col. 556, t. 1, quod « angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur[3]. »

Ad quartum dicendum, quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter lo-

[1] Ita cod. Alcan. cum editis.; cod. Camer. : « intellectus. »

[2] « Quia et nos secundum quod mente aliquid æternum, quantum possumus, capimus, non in hoc mundo sumus. »

[3] « Neque enim sic a divina visione foras exeunt, ut internæ, » etc.

quendo; sed quia quilibet homo vel angelus, inquantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus ad Philipp., II, 3, dicit : *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

Conclusio. — Cum angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporalem, recte in ministerium mitti dicuntur.

ARTICULUS II.

Utrum omnes angeli in ministerium mittantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Hebr., I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo seraphim, ut ex supra dictis patet. Sed seraphim est missus ad purgandum labia prophetæ, ut habetur Isa., VI. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur, ut supra dictum est[1]. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

4. Præterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quilibet angelus habet inferiorem angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus angelus mitteretur in ministerium, quod est contra id quod dicitur Daniel., VII, 10 : *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 12, col. 1254, t. 2, dicit, referens sententiam Dionysii : « Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, hoc habet ordo divinæ Providentiæ non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quod enim cæcus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque actione cælestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare possit non mediantibus angelis, et superiores angeli non mediantibus inferioribus.

Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile; quia ordo angelicus attenditur[2] secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat, sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam, quod ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem : ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 8, col. 1250, t. 2, quod « qui summa annuntiant, archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel archangelus mittitur, » quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio, cap. XIII *Cæl. hier.*, col. 299, t. 1, quod « superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur[3]. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundum spiritualem affectum; ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur : alia est interior secundum intellectuales affectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium; et sic omnes angeli mittuntur.

[1] In Parm. omittitur : « ut supra dictum est. » — [2] Al. : « non attenditur. » — [3] Concluditur ex notato capite.

Vel aliter dicendum, quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit major angelis per quos data est lex, ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angeli ministeriis, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium, loc. sup. cit., quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est seraphim, id est « incendens, » æquivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetæ.

Vel dicendum, quod superiores angeli communicant propria dona a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute ejus hoc fecit; sicut papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quod divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivoce mitti dicuntur, ut ex prædictis patet.

Ad quartum dicendum, quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales angelos immediate ad ministeria mitti, ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

Conclusio. — Non omnes angeli mittuntur, sed inferiores tantum (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum omnes angeli qui mittuntur assistant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur assistant. Dicit enim Gregorius in *Hom.* xxxiv *in Evang.*, § 13, col. 1255, t. 2 : « Mittuntur igitur angeli, et assistunt; quia, etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est. »

2. Præterea, angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit : *Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum**, ut habetur Tobiæ, xii, 15. Ergo angeli qui mittuntur assistunt. **Dominum.*

3. Præterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quod dicitur Job, i, 6 : *Cum assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan**. Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt. **Venissent... ut assisterent... eos etiam Satan.*

4. Præterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret, quod est contra illud quod habetur Dan., vii, 10 : *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII *Moral.*, cap. xiii, § 18, col. 20, t. 2, super illud Job, xxv : *Numquid est numerus militum ejus?* « Assistunt illæ potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur non assistunt.

Respondeo dicendum, quod angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistunt et ejus præcepta immediate audiunt, alii vero sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et ei dicuntur ministrantes, sed non assistentes.

Considerandum est ergo, quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident, et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. iii, col. 556, t. 1, quod « semper assistere aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute[1]. » Sed non

[1] Hæc interrogative habentur in textu D. Gregorii, sed inferius quæstionem affirmative resolvit.

(*a*) Secundum Bernardum Gabriel erat de summo ordine; unde Scotus et Scotistæ admittunt quod ex speciali causa etiam summi ordinis angeli, summi cherubim et seraphim, in magnis casibus aliquando ad extra possunt mitti pro nobis. Quamvis S. Thomas dicat Gabrielem de ordine archangelorum fuisse, ut communiter in Ecclesia dicitur, hunc probabilius altioris vel seraphici ordinis fuisse Guillermus credit. Durandus cum Scoto, S. Bonaventura cum S. Thoma tenet; item cum S. Thoma Thomistæ communiter et plures extranei. Billuart opinionem S. Thomæ probabiliorem tantum reputat, non bene video qua ratione thomistica ductus.

omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur : et secundum hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, *Cæl. hier.*, c. VII, § 3, col. 210, t. 1, immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum, quod Satan non dicitur adstitisse, sed inter assistentes adfuisse describitur : quia, ut Gregorius dicit, *Moral.*, lib. II, c. IV, col. 557, t. 1, « etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit. »

Ad quartum dicendum, quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinæ essentiæ; et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi plura scit de secretis regis unus quam alius.

Conclusio. — Omnes angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo; sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quæ in ipsa sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant, secundum quod habetur Dan., VII. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius, VIII cap. *Cæl. hier.*, § 1, col. 239, t. 1. Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit, XVII *Moral.*, cap. XIII, § 18, col. 20, t. 2, quod « plures sunt qui ministrant quam qui assistunt. » Sed hoc non esset, si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, c. VIII *Cæl. hier.*, § 1, col. 238, t. 1, quod « dominationes sunt majores omni subjectione[1]. » Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit, VII cap. *Cæl. hierarch.*, § 1, col. 206, t. 1, et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam angeli et archangeli denominantur a denuntiando, virtutes et potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; principis etiam est, ut Gregorius dicit, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2, « inter alios operantes priorem existere[2]. » Unde ad hos quinque[3] ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum, quod dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat, sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum, quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes; intelligit enim quod dicitur : *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicative, sed partitive, ac si diceretur : Millia de numero millium; et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero numerus finitus, cum subditur : *Et decies millies centena millia assistebant ei.* Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant, quod quanto aliqua sunt uni primo

[1] Corderius : « Quæ (dominatio) omni abjecta servitute celsior. »

[2] « Principari est inter reliquos priorem existere. »

[3] Al. : « quandoque. »

principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, *Cæl. hier.*, c. XIV, col. 322, t. 1, quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudine [1] omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur : millies millia. Et quia decies centum sunt mille, si diceretur : Decies centena millia, daretur intelligi, quod tot essent assistentes quot ministrantes. Sed quia dicitur : *Decies millies centena millia*, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit; quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

CONCLUSIO. — Non omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur, quod ex ordinum nominibus manifestum est (*a*).

QUÆSTIO CXIII.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM ET IMPUGNATIONE MALORUM.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum et de impugnatione malorum; et circa primum quæruntur octo : 1° utrum homines ab angelis custodiantur; 2° utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur; 3° utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum; 4° utrum omni homini conveniat habere angelum custodem; 5° quando incipiat custodia circa hominem; 6° utrum angelus semper custodiat hominem; 7° utrum doleat de perditione custoditi; 8° utrum inter angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines custodiantur ab angelis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueris et infirmis [2]. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo modo non custoditur ad angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud psalm. CXX, 4 : *Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis; unde dicitur cuidam, III Reg., XX, 39 : *Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi : quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in psalm. XC, 11 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

Respondeo dicendum, quod secundum rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones in quibus possumus diversimode opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem, quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium

[1] In edit. Rom. deest « multitudine. » — [2] Al. : « pueri et infirmi. »

(*a*) Hæc juxta Scotistas etiam de communi cursu missionis locum habent.

fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap., IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad secundum dicendum, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus, lib. X *Ethic.*, cap. VIII, et lib. XVI, cap. XII, attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes; quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus angelis, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiæ angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

CONCLUSIO. — Necessarium est homines ab angelis custodiri et in operibus dirigi, cum multipliciter in ipsis errare illos contingat.

ARTICULUS II.

Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit, IV *Cælest. hier.*, § 3, col. 182, t. 1. Sed cum omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est, solus unus angelus est, inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est, qui immediate custodit homines.

3. Præterea, majores angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quam alium; cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus major alio, secundum Dionysium, cap. IV *Cælest. hier.*, § 3, col. 182, t. 1, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud Matth., XVIII : *Angeli eorum in cælis*, etc., dicit, *Comment.*, lib. III, c. XVIII. v. 10, col. 130, t. 7 : « Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. »

Respondeo dicendum, quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia angelorum custodia est quædam exeutio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent; circa vero ea quæ transeunt providentia Dei est, inquantum ordinat ad ipsa res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed, secundum Gregorium, *Hom.* XXXIV in *Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta potestates ad arcendos dæmones, virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi an-

geli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est, ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicujus collegii : et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se quos illuminat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina Providentia quidam ordinantur ad majus et quidam ad minus, secundum illud quod dicitur Eccle., XXXIII, 12 et 13 : *In multitudine disciplinæ Domini* separavit eos; ex ipsis benedixit et exaltavit...; ex ipsis maledixit et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium.

*Dominus.

Conclusio. — Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus quæ permanent diversi angeli sunt præfecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundum formam incorruptibiles, a singulis angelis custodiri (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus, *Hom.* LX *in Matth.*, t. 12, quod hoc quod dicitur Matth., XVIII, 10 : *Angeli eorum in cælis*, etc., intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus ad Hebr., I, 14, dicit, quod angeli sunt *in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt* salutis;* et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

*Capient.

3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad potestates, secundum Gregorium, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. 2, et miracula facere, quod pertinet ad virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed contra est quod in psalm. XC custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium, *Cælest. hier.*, c. IX, § 2, col. 259, t. 1.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum secundum Gregorium, est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent.

Alia vero est custodia universalis, et hæc multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius.

(*a*) Calvini blasphemias et deliramenta contra custodiam angelorum referre non licet. Papæ, regi, superioribus, nationi, regno, provinciæ, civitati, diœcesi, ordini religioso, communitati, collegio, sodalitio, cuilibet sacerdoti missam celebranti, saltem valde probabiliter quoad ultimum, specialis angelus deputatur. Unus angelus, juxta Scotistas, plures successive custodit.

Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem principatuum ; vel forte ad archangelos, qui dicuntur principes angelorum. Unde et Michael, quem archangelum dicimus, unus de principibus dicitur Dan., x. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam virtutes, et ulterius etiam super dæmones habent custodiam potestates, et ulterius super bonos spiritus habent custodiam principatus, vel dominationes, secundum Gregorium, *Hom.* xxxiv *in Evang.*, t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum, quia, ut Dionysius dicit, cap. iv *Cælest. hier.*, § 3, col. 182, t. 1, in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile, quod majores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ a Deo electi.

Ad secundum dicendum, quod non omnes angeli qui mittuntur habent particularem custodiam super singulos homines, sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum ; et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere.

Conclusio. — Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis angelos spectat, universalis autem ad omnes ordines extenditur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, Philip., ii, 7, quod est in *similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit major omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominbus.

3. Præterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et ut incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem nunquam perveniunt ad vitam æternam ; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt : « fides enim intentionem dirigit, » ut Augustinus dicit, *Præfat. in psalm.* xxxi, col. 259, t. 4 ; antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanæ,* ut dicitur II ad Thessal., ii, 9. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, qui dicit quod « unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum. »

Respondeo dicendum, quod homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori tum ab exteriori, secundum illud psal. cxli, 4 : *In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non habebit angelum custodem, sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei, unde non indigebat custodia angelorum ; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei angelus custos tanquam superior, sed magis angelus[1] minister tanquam inferior. Unde dicitur Matth., iv, 11, quod *angeli accesserunt et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum, quod homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod peri-

[1] In Parm. deest : « angelus. »

(*a*) Guillermus Michaelem in ordine principatuum collocat : sic omnes de tribus ordinibus tertiæ hierarchiæ custodire haberent. Michael Ecclesiæ custos esse dicitur.

culum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est; sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad tertium dicendum, quod sicut præsciti et infideles et etiam antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia angelorum; per quam, etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt[1].

Conclusio. — Singulis hominibus in statu viæ, propter varia pericula, deputati sunt angeli ad custodiam; quando autem ad terminum viæ pervenerint, non custodem, sed vel conregnantem angelum, vel punientem dæmonem sunt habituri (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hereditatem salutis capiunt**, ut Apostolus ad Hebr., I, 14, dicit. Sed homines incipiunt hereditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

* Capient salutis.

2. Præterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur : quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, quod « unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum. »

Respondeo dicendum, quod sicut Origenes dicit, *Super Matth.*, hom. XIII, col. 1166, § 27, t. 3, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam hominis deputatur a tempore baptismi, alii vero quod a tempore nativitatis.

Et hanc opinionem Hieronymus, *In* XVIII *Matth.*, col. 130, t. 7, approbat et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi. Sed ea quæ providentur homini a Deo inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex præmissis patet. Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hereditatem capiunt** *salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hereditatis; nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur : quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quod perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a malis multis retrahuntur.

*Capient.

Ad secundum dicendum, quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum, quod puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia matris custodiat

[1] Sic codd.; in edit. : « et similiter antichristus non tantum nocebit quantum vellet. »

(*a*) Juxta Guillelmum, Bonaventuram, Richardum, Christus angelum custodem non habuit; antichristus habebit, juxta Guillelmum et Richardum.

prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit *In* XVIII *Matth.*, v. 10, col. 130, t. 7.

CONCLUSIO. — Cum custodia angelorum beneficium commune sit, non a baptismo, sed a nativitate, angelus homini ad custodiam deputatur (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim Jerem., LI, 9, ex persona angelorum : *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus eam;* et Isa., v, 5 : *Auferam sepem ejus, et erit in conculcationem*;* Glossa interlinearis, id est angelorum custodiam.

*Direptionem.

2. Præterea, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud psal. XXI, 1 : *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. II *De orthod. fid.*, cap. III, col. 870, t. 1, « angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in cælo[1]. » Sed aliquando sunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, dæmones nos semper impugnant, secundum illud I Petr., v, 8 : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret.* Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum, quod custodia angeli, ut ex supra dictis patet, est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem, quod nec homo nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali Providentiæ entium. Sed intantum Deus secundum ordinem suæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod angelus, etsi interdum dereliquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ; quia etiam cum est in cælo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

CONCLUSIO. — Cum custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit; nec angelus custos unquam ex toto hominem deserit, licet permittat quandoque secundum ordinationem divinorum judiciorum, vel pœnæ vel culpæ defectum pati.

ARTICULUS VII.

Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Is., XXXIII, 7 : *Angeli pacis amare flebunt*[2]. Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, *De civit. Dei*, lib. XIV, c. XV, col. 424, t. 7, « de his quæ nobis nolentibus accidunt[3]. Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

2. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, ut habetur Luc., XV. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Prætcara, supra illud Num., XVIII, v. 12 : *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa Origenis, col. 408, t. 1 *Op.* Strabi : « Trahuntur angeli in judicium, utrum ex

[1] « Nec enim cum in cælo sunt, in terra versantur, » etc.

[2] Parm. : *flebant.*

[3] « Tristitia... dissensio est ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt. »

(*a*) Ex quibusdam antiquis non datur nisi post baptismum angelus custos.

ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint[1]. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas; unde dicitur Apocalypsis, xxi, 4 : *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor*. Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum, quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, loc. cit. in arg. 2, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III *Ethic.*, c. i, ad fin., illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolute, et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt : volunt tamen quod circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Isaiæ potest intelligi de angelis, id est nuntiis Ezechiæ, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa., xxxvii, et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum angeli pacis sunt apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinæ Providentiæ.

Ad quartum dicendum, quod angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

Conclusio. — Cum nihil in mundo angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minime dolent.

ARTICULUS VIII.

Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Job., xxv, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus*. Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Præterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quod alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quod angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan., x, 13, ex persona Gabrielis : *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus angelus resistit aliis; et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis.

Quæ quidem Hieronymus ibi exponit *Comm. in Daniel.*, c. x, v. 13, col. 555, t. 5, dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum in-

[1] Ex Origene hæc Glossa desumpta est. *Hom.* xi *in Numer.*, col. 647, § 4, t. 2.

duxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium, *Mor.*, lib. XVII, cap. XII, § 17, col. 19, t. 2 : « Princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus. ».

Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli secundum[1] divinam sententiam[2] regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniantur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contraris meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates, cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Conclusio. — In angelis pugna quidem esse non potest discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.

QUÆSTIO CXIV.

DE DÆMONUM IMPUGNATIONE.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum homines a dæmonibus impugnentur; 2° utrum tentare sit proprium diaboli; 3° utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant; 4° utrum possint vera miracula facere ad seducendum; 5° utrum dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines impugnentur a dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non impugnentur a dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi a Deo. Sed dæmones non mittuntur a Deo, cum dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines a dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a dæmonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph., VI, 12, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus.*

Respondeo dicendum, quod circa impugnationem dæmonum duo est considerare : scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte angelorum tam ipsa custodia quam ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum, quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum : et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa

[1] Al. : « per. »
[2] Ita plures codd. cum Alcan. et editi fere omnes; al. : « scientiam, » item « providentiam. »

judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo : et sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III Reg., ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundario autem per custodiam angelorum. Unde IV Reg., VI, 16, Elisaeus dixit ad ministrum suum : *Noli timere; plures enim nobiscum sunt quam cum illis.*

Ad tertium dicendum, quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est a carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem ; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

Conclusio. — Impugnantur homines a dæmonibus ex ipsa illorum malitia; ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.

ARTICULUS II.

Utrum tentare sit proprium diaboli.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes., XXII, 1 : *Tentavit Deus Abraham;* tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est[1] ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet, videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess., III, 5 : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat;* Glossa interlinear. : « Id est diabolus, cujus officium est tentare. »

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque vero tentat ut juvet; quandoque vero ut noceat.

Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum præcipitando, et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, inquantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quia[2] facit alios scire. Unde dicitur Deut., XIII, 3 : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quod dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus, etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

Conclusio. — Tentare, ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium est, ut homini non competat, nisi ut diaboli ministro.

[1] Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al. : « proprium est. » — [2] In Parm. : « quod. »

ARTICULUS III.

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius, *De div. nom.* cap. IV, § 18, col. 715, t. 1, quod « multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis[1]; » et Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. IV, col. 878, t. 1, quod « omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatæ sunt[2]. »

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit, Joan., VIII, 44 : *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt, quia divina ad eos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccl. dogm.*, cap. XLIX, col. 1221, t. 8 *Op.* Aug. : « Non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt[3]. »

Respondeo dicendum, quod causa alicujus potest dici aliquid dupliciter; uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille qui siccat[4] ligna, est occasio[5] combustionis ipsorum : et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum; ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii inducta in arg. 1. Directe autem dicitur esse aliquis causa alicujus, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit, *Periar.*, lib. III, cap. II, § 2, col. 305, t. 1, « etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et hujusmodi[6]; » circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda « eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes[7], » ut Isidorus dicit, lib. III *Sententiarum,* cap. V, col. 22, t. 6.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum; et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

Conclusio. — Omnia hominum peccata a dæmone indirecte causantur, directe autem ex arbitrii libertate (*a*).

---

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Quomodo turba dæmonum... causa est malorum omnium tam sibi quam aliis. »

[2] « Nulla porro malitia, nullus impurus affectus est, qui ab ipsis excogitatus non sit. »

[3] Liber *De ecclesiasticis dogmatibus* Gennadio tribuitur.

[4] Ita cod. Alcan.; editi « secat. » — [5] Al. : « causa... eorum. »

[6] Plenius in textu Origenis.

[7] « Eodem blandimento decipiuntur nunc per diabolum homines, quo protoplasti in paradiso sunt decepti. »

(*a*) Juxta Armenos tolle dæmones, peccata tollis; nam omne peccatum non ex libero arbitrio, sed ex dæmone simpliciter est.

ARTICULUS IV.

Utrum dæmones possint homines seducere per aliqua miracula.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maxime vigebit in operibus antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit, II ad Thessal., II, 9: *Ejus adventus est* secundum operationem Satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus*. Ergo multo magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

* *Est adventus.*

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam : dicit enim Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. XVIII, col. 575, t. 7 : « Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate in membra bestialia veraciter posse converti. » Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cum dicatur Marc., ult., 20 : *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*.

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro LXXXIII *Quæstion.*, q. LXXIX, col. 92, t. 6, quod « magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei [1]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod, quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt; et « quando de cælo, ignis cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu absumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, » ut Augustinus dicit, *De civ. Dei*, lib. XX, c. XIX, col. 687, t. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ibidem, antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit, *De Trin.*, lib. III, cap. VIII, col. 876, t. 8. Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere : uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut

[1] Plenius in loco citato.

supra dictum est; et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit, XVIII *De civ. Dei*, c. XVIII, col. 575, t. 7, quod « phantasticum hominis, quod etiam in cogitando sive somniandio, per rerum innumerabilia genera variatur, veluti corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis. » Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur, sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquem speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. LXXIX, col. 92, t. 6, « cum talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publica administratione et jussu Dei, cui cuncta creatura subjecta est [1]. »

Conclusio. — Dæmones, cum virtus eorum creata sit, miracula proprie facere nequeunt : extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem, miracula facere possunt ad homines seducendos.

ARTICULUS V.

Utrum dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit : sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arceantur.

Sed contra est quod dicitur Matth., IV, 11 : *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et Luc. IV dicitur quod, consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth., in *Op. imperf.*, hom. V, in illud : *Vade retro, Satana* : « Non tamdiu homines diabolus tentat quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam [2]. » Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam, lib. IV, § 36, col. 1707, t. 2, super illud : *Diabolus recessit ab illo*, quod « diabolus instare formidat : quia frequentius refugit triumphari. » Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth., XII, 44 : *Revertar in domum meam unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Conclusio. — Dæmon superatus vacat a tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus. (*a*)

QUÆSTIO CXV.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ.

(Et sex quæruntur.)

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° utrum aliquod corpus sit activum; 2° utrum in corporibus sint aliquæ seminales rationes; 3° utrum corpora cælestia sint causa eorum

[1] Plenius et mutatis aliquot verbis in textu D. Augustini.

[2] Opus imperfectum in Matth. falso D. Chrysostomo tribuitur.

(*a*) Omnes doctores communiter concedunt dæmonem semel victum aliquo modo cessare, sed qualiter? Opinio de hac re triplex : 1. omnino cessat, nec istum, nec alium, nec de isto, nec de alio vitio tentare potest; 2. licet de eodem vitio nec istum, nec alium, de alio vitio tamen tentare potest; 3. potest eumdem de alio vitio, alios tam de eodem vitio quam de alio.

quæ hic per inferiora corpora fiunt; 4° utrum sint causa humanorum actuum; 5° utrum eorum actionibus dæmones subdantur; 6° utrum cælestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquod corpus sit activum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus, lib. V *De civitate Dei*, cap. IX, col. 151, t. 7, quod « in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus : aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales [1]. »

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam et mergitur in ea; sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis; et hujus signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens. Accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cum causa sit potior quam effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. IX, c. IV, col. 963, t. 8. Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, XV *Cælest. hier.*, § 2, col. 330, t. 1, inter cæteras proprietates corporei ignis dicit quod « ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens [2]. »

Respondeo dicendum, quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui, qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicebron in libro *Fontis vitæ*, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis quæ penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis.

Nam Plato posuit omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron, quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particu-

[1] Colligitur ex sensu.

[2] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « In qualibet capaci materia suam indicat majestatem : efficax est, potens, » etc.

lare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis, quæ est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia, quæ sunt magnum et parvum; quæ ponebat esse prima contraria, sicut alii rarum et densum. Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est a principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua supradictum est, cum de creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente et passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in lib. *De gen.*, text. 75 et seq. Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quæ sunt manifeste falsa.

Dicendum est ergo, quod corpus agit secundum quod est in actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Augustini est concedendum[1] de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quod cum Avicebron sic argumentatur : « Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum : ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantum; » hoc concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur, prout est in materia quantitati subjecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in IV *De cælo et mundo,* text. 9. Secundo, quia falsum est quod ponderositas faciat tardiorem motum; imo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat a Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet; sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum, quod corpus agit et ad formam accidentalem et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo : nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

Conclusio. — Corpus, quia ex potentia et actu componitur, ut passivum est, ita et activum est.

ARTICULUS II.

Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum[2], secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in

[1] In Parm. : « intelligendum. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « corporaliter. »

materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit, III *De Trin.*, c. VIII, col. 876, t. 8, quod « dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt[1]. » Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cum materiæ non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ a causalibus; quia, præter seminales rationes, fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sint in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *De Trinit.*, c. VIII, col. 875, t. 8 : « Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. »

Respondeo dicendum, quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II *De anima,* text. 49; in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturæ translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 5, primo impositum fuit ad significandam generationem viventium quæ nativitas dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus, loc. cit. in arg. Sed contra, omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, « seminales rationes » vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.,* lib. VI, c. x, col. 346, et c. XVIII, col. 351, t. 3, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in[2] particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ universales ad primos effectus productos[3].

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici « rationes » secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici « rationes » per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur a dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum, quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum, quod ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim, *De Trinit.*, lib. III, c. IX, col. 878, t. 8, quod « sicut matres gravidæ sunt fætibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium. » Sed tamen rationes ideales possunt dici « causales, » non autem proprie loquendo « seminales, » quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas

[1] Non iisdem præcise verbis, ut sæpe notatum est. — [2] « In » deest in Parm. — [3] In Parm. : « producendos. »

naturales et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt præter rationes seminales.

Conclusio. — Rationes seminales, quæ sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, *Orthod. fid.,* lib. II, c. vii, col. 874, t. 1 : « Nos autem dicimus quoniam ipsa, » scilicet corpora cælestia, « non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur ; signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis[1]. »

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cælestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, V *De civit. Dei,* cap. vi, col. 146, t. 7, « nihil est magis corporeum quam corporis sexus[2]. » Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cælestibus : cujus signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, et alter femina. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus, III *De Trinit.*, c. iv, col. 873, t. 8, quod « corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur ; » et Dionysius dicit, iv cap. *De div. nom.,* § 4, col. 699, t. 1, quod « lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet et nutrit et auget et perficit[3]. »

Respondeo dicendum, quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat, quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur multiformiter ; considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cælestia sunt inter alia corpora magis immobilia : non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cælestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora cælestia non sunt primo causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt, sicut dicebant illi qui ponebant corpora cælestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum et hujusmodi. Et si sic esset quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia rarum et densum

[1] « Quamobrem hoc dicimus, sidera nec eorum quæ contingunt, nec ortus eorum quæ nascuntur, nec eorum quæ pereunt, interitus causas esse. »

[2] « Quid enim tam ad corpus pertinens quam corporis sexus. »

[3] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Quin etiam ad ortum corporum sub sensum cadentium confert, et ea movet ad vitam, nutrit, auget, perficit. »

(*a*) Ratio seminalis regulam dicit principium productivum intrinsecum in sua operatione dirigentem. Juxta quosdam non est aliud nisi forma totius quoad essentiam, et in essentia materiæ ponitur. Juxta Scotistas, quædam qualitas est consequens formam substantialem seminis, seu via ad productum quod est per se intentum a natura. Juxta Albertum Magnum, antequam ultimate forma in materiam veniat, quemdam modum imperfectum essendi in materia habet, qui formæ inchoatio dicitur. Sed hæc opinio, licet juxta Scotistas sustineri possit, nec Scoto placet nec Scotistis, qui dicunt quod sufficit materiam esse naturaliter passive inclinatam ad formam suscipiendam sine aliqua inchoatione formæ in ipsa materia ; et hæc inclinatio quæ sufficit ratio seminalis est.

antiqui naturales posuerunt, non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum : et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde, secundum Philosophum in II *De gen.*, text. 56 et seqq., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora cælestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum cælestis corporis, secundum quod dicitur in II *Physic.*, text. 26, quod « homo generat hominem et sol. »

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur; secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia[1].

Ad quartum dicendum, quod actiones corporum cælestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque, quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino, lib. V *De civit. Dei*, ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiæ dispositionem.

Conclusio. — Corpora cælestia, cum tantum mobilia sint secundum lationis motum, causa sunt omnium eorum quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cælestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus cælestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus quorum principia sunt intellectus et voluntas, quod facere non possent, nisi cælestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cælestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, c. VII, col. 874, t. 1, quod « corpora cælestia humanorum actuum nequaquam sunt causa[2]. »

Respondeo dicendum, quod corpora cælestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut jam dictum est, in vires autem animæ, quæ sunt actus organorum corporeorum, directe[3] quidem, sed per acci-

[1] Hæc postrema verba desunt in editione Nicolaï.

[2] « Quod vero actionibus nostris omen ullum importent, id pernegamus. »

[3] Ita cod. Alcan., aliique cum edit. plurimis; edit. Rom. : « non directe. »

(*a*) Juxta Rabbi Moysen et alios, si cælum staret a motu, vel non influeret in elementa, puncto horæ mundus in universo periret, et omnia in eo destruerentur, sicut quiescente motu cordis, statim homo moreretur. Juxta aliam opinionem, quædam adhuc etsi non omnia in elementis et in rebus producerentur. Articulus unus parisiensis dictat quod si cælum staret, adhuc ignis in stupam ageret; hujus contrarium dicere est error per Stephanum, episcopum parisiensem, excommunicatus. Unde si cælum non influeret, adhuc elementa manerent, et aliquam operationem haberent, quamvis non illam per quam naturales effectus producunt qui per motum producuntur, sicut herbas, plantas, fructus, sed saltem effectus qui dicuntur intentiones, sicut similitudines colorum. — Hæc ex Richardo.

dens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ, sicut posuerunt aliqui dicentes quod intellectus non differt a sensu, ex necessitate sequeretur quod corpora cælestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cælestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifeste sunt falsa, et conversationi humanæ contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbata vi imaginativa, vel cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim passiones quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cælestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod « talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque. »

Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando: voluntatem autem immutare non possunt ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cælestium, ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum, quod plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora cælestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod « sapiens homo dominatur astris, » inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

Conclusio. — Cum intellectus et voluntas, quæ humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatæ minime sint, non possunt corpora ipsa cælestia humanorum actuum causæ directe esse, sed indirecte, agendo per se in corpora, quæ ad utriusque potentiæ opera conducunt (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant, qui et propter hoc lunatici dicuntur, ut patet Matth., IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi

(*a*) Secundum astrologos, motus voluntatis corporibus cælestibus subsunt. Juxta Bassum, in septem astris, et viginti quatuor litteris, rerum omnium perfectio, et vita, et generatio omnium hominum consistit: unde vita alligata est astris. Dicere mores hominum, et eventus futurorum, et actus voluntatum variari dispositive tantum vel inclinative, non necessario, nec sufficienter, sed contingenter ex constellatione astrorum, sic solum possibile est esse verum, nec fidei nec rationi repugnat, secundum Bonaventuram.

corporibus cælestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cælestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea, corpora cælestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet « herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, » ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X *De civit. Dei,* cap. XI, § 2, col. 290, t. 7. Ergo multo magis dæmones subduntur actioni cælestium corporum.

Sed contra est quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, c. XVI, col. 467, t. 3. Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cælestium.

Respondeo dicendum, quod circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt dæmones non esse, sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, *De civit. Dei,* lib. X, cap. XI, col. 290, t. 7, introducit dictum a Porphyrio, quod « fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ variis siderum effectibus exequendis. » Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota; quod recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse « animalia corpore aerea, animo passiva, » ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit, *De civit. Dei,* lib. VIII, cap. XVI, col. 241, t. 7. Et hæc est secunda opinio, secundum quam dici posset quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut et de hominibus dictum est. Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet, est falsa.

Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet, quod non subduntur actioni cælestium corporum nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus I *Comm. in Matth.*, c. IV, v. 24, col. 33, t. 7, et Chrysostomus, *Hom.* LVIII *in Matth.*, c. XVII, t. 12, dicunt. Secundo, quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est, in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, lib. *De somn. et vig.*, cap. V, post med., et ideo maxime subjicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *De civit. Dei,* lib. XXI, cap. VI, col. 717, t. 7, « dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis[1]; » inquantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris cujus ipsi sunt cupidi.

CONCLUSIO. — Dæmones cum sint substantiæ intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo corporum cælestium actioni subjiciuntur (*a*).

[1] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Menander tantum magiæ tribuebat ut diceret angelos non posse aliter vinci.

ARTICULUS VI.

Utrum corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti cælestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cælestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cælestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cæleste principium; cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum et illud cæleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis; et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigil.* [1], quod « neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire. » Sic ergo non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet.

Ostensum enim est, quod, quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes : et ideo nihil prohibet per voluntariam electionem [2] impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cælestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorumdam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere, et quod posita causa ex necessitate ponitur effectus, concludebant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles in VI *Metaph.*, text. 5, secundum duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum, quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni : sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet; similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur : sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cælestem; et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium; sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quod non omnes effectus cælestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora

[1] Sive lib. *De divin. per somnium*, qui illic annectitur, cap. II.

[2] Sic codd.; in Parm. : « actionem. »

cælestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quod virtus corporis cælestis non est infinita; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo, sicut distantia loci impedit effectum cælestis corporis, non enim sol eumdem coloris effectum habet in Dacia quem habet in Æthiopia, ita et grossities materiæ, vel frigiditas aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cælestis.

Ad tertium dicendum, quod, licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cæleste corpus sicut in causam, tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam cælestem, ut dictum est.

Conclusio. — Non omnia quæ in his inferioribus a corporibus cælestibus fiunt de necessitate eveniunt.

QUÆSTIO CXVI.

DE FATO (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de fato, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° an fatum sit; 2° in quo sit; 3° utrum sit immobile; 4° utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fatum sit aliquid.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in *Hom. Epiphaniæ*, x *In Evang.*, col. 1112, § 4, t. 2 : « A fidelium cordibus absit, ut aliquid esse fatum dicant. »

2. Præterea, ea quæ fato aguntur non sunt improvisa : quia, ut Augustinus dicit, V *De civ. Dei,* c. ix, col. 150, t. 7, « fatum a fando dictum intelligimus, id est a loquendo, » ut ea fato fieri dicantur quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna a rebus.

Sed contra, quod non est non definitur. Sed Boetius, *De consol.*, lib. IV, prosa vi, col. 815, t. 1, definit fatum, dicens quod « fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus. » Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videntur quædam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum : sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in V *De civ. Dei,* c. ix, col. 148, t. 7, quod est contra ea quæ superius de Providentia dicta sunt.

Quidam vero omnia fortuita et casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cælestia corpora; et secundum hoc fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo; primo quidem quantum ad res humanas, quia jam ostensum est, quod humani actus non subduntur actioni cælestium corporum nisi per accidens et indirecte; causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa ejus quod agitur. Secundo, quantum ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra, quod id quod est per accidens non est proprie ens neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est, quod id quod est per accidens sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum,

(a) Bardesanes hæreticus, teste Augustino, hominum conversationes fato tribuebat. Mahometani et plurimi athæi sunt fatalistæ.

inveniat thesaurum. Manifestum est autem, quod corpus cæleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa cælestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna.

Et ideo dicendum est, quod ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis, sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipue intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur, inquantum omnia quæ hic aguntur divinæ Providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata[1] et quasi prælocuta, fatum ponere possumus, licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in V *De civ. Dei*, c. I, col. 141, t. 7 : « Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. » Et sic Gregorius, loc. cit. in arg. 1, fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam Providentiam; sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXIV, col. 17, t. 6.

Conclusio. — Inquantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam ordinata, et quasi prælocuta, fatum recte ponitur.

ARTICULUS II.

Utrum fatum sit in rebus creatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, V *De civit. Dei*, cap. I, col. 141, et cap. VIII, col. 148, t. 7, quod « ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur. » Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV *De cons.*, prosa VI, col. 815, t. 1, quod « fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo : et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit IV *De consol.*, loc. sup. cit. : « Sive famulantibus quibusdam Providentiæ divinis spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, seu cælestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus horum, seu omnibus, fatalis series texitur; » de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est. Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatæ a Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus, loc. cit. in arg. 1, « seriem causa-

[1] Ita cod. Alcan. cum editis pluribus; edit. Rom. : « ordinata. »

rum » nominat non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo : et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum ; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, id est ordo causarum secundarum [1].

Ad secundum dicendum, quod intantum fatum habet rationem causæ, inquantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus ; et sic dicitur unum fatum ; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur ; per quem modum poeta dixit :

« Te tua fata trahunt. »

Conclusio. — Fatum est in causis creatis inquantum ordinatæ sunt a Deo ad aliquos effectus producendos.

ARTICULUS III.

Utrum fatum sit immobile.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in IV *De consolat.*, prosa vi, col. 817, t. 1 : « Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur ; ad æternitatem tempus; ad punctum [2] medium circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem. »

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Topic.*, cap. iii, in declarat. loci 24 : « Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. » Sed fatum est « dispositio inhærens rebus mobilibus, » ut Boetius dicit, IV *De consolat.*, prosa vi, col. 815, t. 1. Ergo fatum est immobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit, loc. cit., quod « fatum est immobilis dispositio. »

Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari : uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur seu ordinantur ; alio modo per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam, et causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mutabile [3] etiam secundum quod a divina Providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyss. dicit lib. *De anima* [4]. Sed hoc supra exclusum est, quia immobilitati divinæ Providentiæ repugnat.

Et ideo dicendum est, quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum mobile est ; sed secundum quod subest divinæ Providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ ; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram, vel necessariam : Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, *De cons.*, lib. IV, prosa vi, col. 817, t. 1 : « Quæ cum ab » immobilis « Providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est : sed secundum quod subest divinæ Providentiæ, immobile.

[1] « Fatum » igitur nihil aliud est quam divinæ voluntatis signum, sive dictum divinum. Nam, judicio Varronis, quod Parcæ constituerunt nascenti, a fando « fatum » est dictum ; atque hoc modo S. Augustinus, lib. V *De civ. Dei*, c. ix, ait, apud Christianos esse fatum. « Non enim (inquit) abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis : *semel locutus est Deus*, quod enim dictum est *semel locutus est*, intelligitur immobiliter, hoc est incommutabiliter est locutus ; sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt et quæ ipse facturus est. »

[2] Migne : « puncti medium. »

[3] Al. : « mobile. »

[4] Liber *De anima* seu potius *De natura hominis* cujus loca sub nomine S. Gregorii Nysseni D. Thomas adducit, auctorem habet Nemesium, episcopum Emesæ, in Phœnicia secunda, qui, sæculo quarto, eruditione, philosophiæ rigore, atque fidei catholicæ zelo fuit conspicuus, ut ex ejus opere patet. Vide c. xxxvi dicti libri, col. 746.

bilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia fato subdantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius, IV *De consol.*, prosa VI, col. 817, t. 1 : « Series fati cælum et sidera movet, elementa in se invicem temperat et alterna commutatione transformat; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fætuum seminumque renovat progressus ; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. » Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in V *De civit. Dei*, cap. I, col. 141, cap. IX, col. 150, t. 7, quod « fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur[1]. » Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit, *De Trinit.*, lib. III, cap. III, col. 872, et cap. IX, col. 877, t. 8. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundum Boetium, loc. cit., « est dispositio rebus mobilibus inhærens. » Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit in IV *De consol.*, loc. cit., col. 816, quod « quædam quæ sub Providentia locata sunt, fati seriem superant. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quæ immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, loc. sup. cit., quod « ea quæ sunt primæ propinqua divinitati, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. » Ex quo etiam patet, quod « quanto aliquid longius a prima mente discedit, majoribus fati nexibus implicatur ; » quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis ; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt a causis creatis mutabilibus, et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos, ea quæ a Deo immediate fiunt non subduntur fato : sed ea sola et omnia quæ subduntur secundis causis.

QUÆSTIO CXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD ACTIONEM HOMINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis qui est compositus ex spirituali et corporali creatura : et primo considerandum est de actione hominis; secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum unus homo possit docere alium causando in ipso scientiam; 2° utrum homo[2] possit docere angelum ; 3° utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem ; 4° utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus homo possit alium docere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth., XXIII, 8 : *Nolite vocari Rabbi;* ubi dicit Glossa Hieron.[3] : « Ne divinum honorem hominibus tribuatis. » Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

[1] Colligitur æquivalenter ex locis citatis.
[2] Al. : « unus homo. »

[3] Parm. : « interl. ex auctore *Oper. imperf. in Matth.*, hom. XLIII. »

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum; si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Tim., II, 7: *In quo positus sum ego prædicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim, in comment. III *De anima,* posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est; et ex hoc sequebatur quod eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem [1] rei scitæ; eadem rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet; et secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo exercetur [2] ad considerandum ea quorum scientiam habet, ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est, quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit in III *De anima,* text. 14.

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII *Physic.,* text. 32. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda: primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando dirigendo [3] et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scien-

[1] Nicolaï: « veritatem. » — [2] In Parm.: « excitatur. » — [3] Nicolaï: « digerendo. »

tiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in I *Poster.*, in princ., quod « omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. » Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I *Post.*, text. 5, quod « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Et per hunc modum ille qui demonstrat auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut jam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est a Deo; et ideo sicut de Deo dicitur, psal. CII, 3 : *Qui sanat omnes infirmitates tuas;* ita de eo dicitur, psal. XCIII, 10 : *Qui docet hominem scientiam,* inquantum lumen vultus ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum, quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit, lib. III *De anima,* comment. v, versus finem. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit exterius.

Ad quartum dicendum, quod signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari et sub quadam diffusione[1]; et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

CONCLUSIO. — Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ : vel confortando ejus intellectum quo possit ex principiis conclusiones deducere.

ARTICULUS II.

Utrum homines possint docere angelos.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus ad Ephes., III, 10 : *Ut innotescat principibus* et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt. * *Principatibus.*

2. Præterea, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maxime patet de apostolis, secundum illud ad Hebr., I, 2 : *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos angelos docere poterunt[2].

3. Præterea, inferiores angeli a superiori-

[1] In Parm. : « distinctione. » — [2] Nicolaï : « possunt; » Parm. : « potuerunt; » codd. : « poterunt. »

bus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis; cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam *Hom.*[1] *in Evang.*, § 11, col. 1253, t. 2. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. 1, quod « omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis[2]. » Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem, quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum : quod patet per id quod Dominus dicit Matth., XI, 11 : *Inter natos mulierum non surrexit* major Joanne Baptista; sed qui minor est in regno cælorum, major est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

* *Non surrexit inter.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. V, cap. XIX, col. 334, t. 3, sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præmiserat enim Apostolus : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.* Ita dico « absconditi[3], ut tamen innotesceret principatibus et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei; » quasi dicat : Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cælesti quæ continetur in principatibus et potestatibus, hoc sacramentum notum esset a sæculis, non ante sæcula; « quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia » hominum « congreganda est. »

Potest tamen et aliter dici quod « illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit angelis; verum etiam hic eis apparet cum efficitur, atque propalatur, » ut Augustinus ibidem subdit : et sic, dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria; angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit *Comm. in Ep. ad Ephes.*, cap. III, v. 10, col. 483, t. 7, quod « apostolis prædicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt; » quia scilicet per prædicationem apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quod apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum ejus divinitatem, sed inquantum ejus[4] humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod aliqui homines etiam in statu vitæ sunt majores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute, inquantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

Conclusio. — Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare superiores; ita homines viatores, nullos omnino angelos illuminare possunt, quamvis eis loquantur.

ARTICULUS III.

Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, *Dialog.*, II, c. XXX, quod « sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit[5]. » Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

[1] Scil. *Homil.* XXXIV. — [2] Sensum reddit D. Thomas. Corderius : « Per ipsas (cælestes essentias) nobis nostræ revelationes transmittuntur. »

[3] Non iisdem præcise verbis, sed eodem sensu.

[4] Nicolaï : « eis. »

[5] Liber II *Dialogi*, quo narratur vita S. Benedicti, non habetur inter opera S. Gregorii in editione Migne, sed in præviis ad opera S. Benedicti.

2. Præterea, super illud ad Galat., III : *Qui vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa ordin., col. 574, t. 2, quod « quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros[1]. » Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III *De Trin.*, c. VIII, col. 875, t. 8, quod « materia corporalis soli Deo obedit ad nutum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra dictum est, quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit : « Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant? »

Ad secundum dicendum, quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est, quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori.

Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in lib. *De somn. et vig.*[2] Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maxime pueris, qui habent corpus tenerum et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam, quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto[3] occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum, quod anima corpori humano unitur ut forma ; et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est, est actus alicujus organi corporalis; et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali : ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum materia corporalis non immutetur ad formam nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo; illam anima non potest sua virtute naturali immutare.

ARTICULUS IV.

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est. Sed anima separata est subtantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere, saltem scilicet localiter[4].

2. Præterea, in *Itinerario* Clementis dici-

[1] « Dicitur etiam fascinus vulgo qui nocet infantibus. Dicuntur enim quorumdam oculi visu urentes, dum et hic eorum actus fascinatio dicitur. »

[2] Seu lib. *De insomniis*, c. II.

[3] Sic codd.; Al. : « fato ; » in Parm. : « pacto. »

[4] Deest in Parm. : « saltem scilicet localiter. »

tur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit I *De anima,* text. 52 et 53, quod « anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium. »

Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim, quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ quædam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundum philosophos motor inferioris cæli non posset movere cælum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, *De civ. Dei,* lib. X, cap. XI, col. 290, t. 7, et Chrysostomus, *Super Matth.*, hom. XXIX, t. 12, frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

CONCLUSIO. — Cum anima corpori unita naturali sua virtute nullum corpus nisi a se vivificatum movere queat, anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali sua virtute localiter movere.

QUÆSTIO CXVIII.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine : et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum anima sensitiva traducatur cum semine; 2° utrum anima intellectiva; 3° utrum omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et, cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis

generati, et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est, quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud Genes., I, 20 : *Producant aquæ reptile animæ viventis*. Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet; non enim corrumperetur, corrupto corpore.

Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva quam aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per seipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantæ; sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum : et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente, ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis, nec est anima aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cælestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cælesti, dicitur quod « homo generat hominem, et sol. » Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ; sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II *De anima,* text. 50.

Ad quartum dicendum, quod in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in lib. I *De generat. animal.*, cap. II et XX; materia autem fœtus est illud

quod ministratur a femina : in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quod ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum, et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi, ut Philosophus dicit lib. I *De gener. et corrupt.*, text. 33. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

Conclusio. — Cum a Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat, quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen, recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Gen., XLVI, 26 : *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore* Jacob, *sexaginta sex*. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et Philosophus dicit in lib. II *De generat. animal.*, cap. III, quod « non simul fit animal et homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam. » Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, cap. XIV, col. 1216, t. 8 *Op.* August., quod « animæ rationales non seminantur per coitum [1]. »

Respondeo dicendum, quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire [2]. Et

[1] « Neque cum corporibus per coitum seminatas. » Liber iste Augustino abjiciendus est, quippe qui Gennadio communiter tribuitur.

[2] Ita cod. Camer. cum plurimis editis; cod. Alcan. cum edit. Rom. : « ad semen pervenire. »

(*a*) Cum brutum generat brutum anima vegetativa et anima sensitiva producuntur ex traduce, juxta Guillermum. Juxta Bonaventuram, tunc non transfunditur anima ab anima sicut corpus a corpore, sed cum ipso corporeo semine deciduntur spiritus et calores vivifici, et virtus etiam animalis generantis quæ adjuvat cum virtute matricis continentis, ut illa potentia activa in humore seminario ad actum completum perveniat. — Hæc ex Bonaventura.

ideo Philosophus, in lib. II *De gen. animal.*, c. III, dicit : « Relinquitur intellectum solum deforis advenire. » Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est ; et ita sibi debetur esse et fieri, et, cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quod aliqui dixerunt quod operationes vitæ quæ apparent in embryone non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quæ est in semine.

Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri : et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone; a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia quæ est intellectiva.

Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam; quod supra improbatum est.

Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, lib. II *De gen. animal.*, cap. XXXIII, quod « intellectus venit ab extrinseco. »

Sed hoc stare non potest : primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus[1] esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus, quod supra improbatum est.

Et ideo dicendum est, quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius; et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem;

[1] In edit. Nicolaï deest « ejus. »

(*a*) Rectius diceretur : videtur esse hæreticum. — Hoc etenim multis hæreticum esse videtur, quamvis traductionem animarum sustinuerint Tertullianus et plures occidentales, deque ea dubitaverint S. Augustinus, S. Gregorius, Eucherius, Salvianus et Rabanus Maurus.

sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est : et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

Conclusio. — Cum anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium; non potest nisi per creationem a Deo causari, estque hæreticum eam traduci ex semine.

ARTICULUS III.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. Dicitur enim Gen., II, 2 : *Requievit Deus ab universo opere quod patrarat*. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum a principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes., II, 2 : *Deum omne opus suum complesse*.

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro *De eccles. dogm.*, c. XIV, col. 1216, t. 8 *Oper.* Augustini, quod « simul anima creatur cum corpore[1]. »

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum angelis creatas.

Sed hæc opinio falsa est; primo quidem quantum ad radicem : si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo; quod falsum est, ut supra ostensum est. Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est. Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cæli excedens. Tertio, quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente : et sic erit ei pœnale et triste; quod est secundum

[1] « Dicimus..... formato jam corpore animam creari et infundi. » Et c. XVIII : « formato in ventre matris corpore, Dei judicio (anima) creatur et infunditur. » Gennadio tribuitur opus *De eccl. dogm.*

errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter pœnam peccati.

Unde, cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Joan., v, 17 : *Pater meus usque modo operatur,* sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est Sap., I, 13 et 16 : *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam**.

* *Impii autem... accersierunt illam.*

Conclusio. — Cum anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit; simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi (*a*).

QUÆSTIO CXIX.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ; 2° utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth., xv, 17 : *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per* secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

* *In.*

2. Præterea, Philosophus in I *De gener.*, text. 35, 36 et 37, distinguit carnem « secundum speciem » et « secundum materiam; » et dicit quod « caro secundum materiam advenit et recedit. » Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro « secundum materiam, » et non caro « secundum speciem. » Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. xl, col. 155, t. 3 : « Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum istorum fabricam migrant. » Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem hu-

(*a*) Priscillianistæ dixerunt animas humanas, propter peccatum ante infusionem commissum, in corporibus ad pœnam fuisse incarceratas.

manæ naturæ. Ut et VII *Confess.*, cap. x, col. 742, t. 1 : « Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuæ, sed, etc. »

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, II *Metaph.*, text. 4, « hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. » Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest : uno modo in communi secundum naturam speciei, alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata ; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari in materia quæ actu sub ea continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine ; ita quod quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hoc alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem, quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur : alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius rei[1] in ipsam. Unde relinquitur, quod non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer ; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum ; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est, multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum ; nec iterum per creationem novæ materiæ : quia, secundum Gregorium, lib. XXXII *Moral.*, cap. xii, col. 644, t. 2, omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto, quia, cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis; cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omnino inconveniens.

[1] « Rei » deest in Parm.

Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui : ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam vero, si quid aliud veniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum : quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, et alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundo quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est. Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideo secundum alios dicendum est, quod alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in lib. II *De anima,* text. 46, et I *De gen.*, text. 39, quod « alimentum nutrit, inquantum est potentia caro. »

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici, quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit super illud Matth., xv : *Non intelligitis, quod,* etc., *Comment.,* lib. II, col. 108, t. 7.

Ad secundum dicendum, quod aliqui per carnem « secundum speciem » intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem vero « secundum materiam » dicunt esse quæ generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi, quod « sicut in unoquoque habentium speciem in materia, » puta in ligno et lapide, « ita et in carne, hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam. » Manifestum est autem, quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus, lib. I *De gener.*, text. 39 et 88, non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit; cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro « secundum speciem, » id est secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro « secundum materiam, » sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur; sicut patet in igne

fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quod si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfectæ naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum : demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde, deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I *De gener.*, text. 39 et 88.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *De gener.*, text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

Conclusio. — Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.

[1] « Generatio quidem... sempiterna est, ut quæ naturæ sit opus, exque ipsius substantia prodeat. »

ARTICULUS II.

Utrum semen sit de superfluo alimenti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus, lib. I *Orthod. fid.*, cap. VIII, col. 814, t. 1, quod « generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur[1]. » Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quam aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit X *Super Gen. ad litt.*, c. XX, col. 424, t. 3, quod « nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam[2]. » Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. I *De gener. animal.*, cap. XIX, quod « semen est superfluum alimenti. »

Respondeo dicendum, quod ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est, quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est

[2] « Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio. »

autem, quod commune se habet ad proprium et determinatum ut imperfectum ad perfectum; et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem : quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc jam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis : nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis et quod retineat naturam omnium partium : et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem; sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est.

Hoc autem quod est in potentia ad totum est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, lib. I *De gener. anim.*, c. XVIII, quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis et paucæ generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium; nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

Ad quartum dicendum, quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est a matre, quam vocat « corpulentam substantiam , » derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam « secundum corpulentam substantiam, » sed non « secundum seminalem rationem[1]; » quia materia corporis ejus, quæ ministrata est a Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam; quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

Conclusio. — Cum semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum, recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.

[1] Hic quæritur utrum beata Virgo se habuerit active in conceptione Christi Jesu. Negativam D. Thomas, in III, d. III, tenet; item S. Bonaventura in III, d. IV, a. 3, q. 1. — Sed Scotus affirmativam tuetur in III, d. X. — Nec tamen dicendum est juxta Scotistas quod Christus fuerit conceptus per rationem seminalem, quia, inquiunt, ratio seminalis exigit ambas causas naturales, scilicet virum et mulierem. Hic autem sola Maria fuit, cooperante Spiritu sancto.

PRIMÆ PARTIS FINIS.

PARS SECUNDA

SEU

SUMMA MORALIS.

PRIMA SECUNDÆ

SEU

SUMMA MORALIS UNIVERSALIS.

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XII, col. 919, t. 1, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur « intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum [1]; » postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

QUÆSTIO PRIMA.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI.
(Et octo quæruntur.)

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur in finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum hominis sit agere propter finem; 2° utrum hoc sit proprium rationalis naturæ; 3° utrum actus hominis recipiant speciem ex fine; 4° utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ; 5° utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines; 6° utrum homo ordinet omnia in ultimum finem; 7° utrum idem sit finis ultimus omnium hominum; 8° utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum hæc præpositio propter designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. I, in princ. Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis inten-

[1] Id est potestatem sui ipsius habens.

tus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, in lib. II *Physic.*, text. 85 et 88. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum, quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis[1] irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur « facultas voluntatis et rationis[2]. » Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ, cum non sint hominis, inquantum est homo.

Manifestum est autem, quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est, quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis, ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate; et ita ibi[3] aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum; quod hujusmodi actiones non sunt proprie humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent[4] finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Conclusio. — Cum hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, et etiam necessario; omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione[5] est, ut dicitur in III *De anima*, text. 42. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est quod Philosophus probat in II *Phys.*, text. 49, quod « non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.»

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset

[1] Ita cod. Alcan,. edit. Rom. et Patav. ann. 1698. Theologi, Nicolaï et edit. Patav. ann. 1712 omittunt « aliis. » — [2] Sic ex professo Magister Sentent., lib. II, d. xxiv, § 5. — [3] Sic codd.; Nicolaï et Parm. supprimunt « ibi.» — [4] Sic codd.; in Parm.: « quasi finem. » — [5] In parte ratiocinativa, juxta Græcum.

determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit in finem dupliciter : uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent in finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est « facultas voluntatis et rationis; » illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota natura [1] comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est.

Et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; natura [2] vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta [3] quæ cognitionem habent, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit [4] propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod objectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causæ moventur a causa universali; sicut rector [5] civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia [6] officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

Conclusio. — Quanquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ, ut propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.

ARTICULUS III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. II *De moribus Eccles. et Manichæorum*, cap. XIII, § 27, col. 1356, t. 1 : « Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia. »

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem

[1] Sic codd.; in Parm. : « irrationalis natura. » — [2] In Parm. : « naturæ. » — [3] Parm. : « animalia sive. » — [4] Ita editi fere omnes. Theologi : « homo seipsum agit. » Cod. Alcan. : « dicendum quod homo quando per se agit. » — [5] Sic codd.; in Parm. : « cum rector. » — [6] Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis pluribus. Edit. Rom. et Patav. ann. 1098 : « omnia sua particularia. »

sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio vero ab actu, qui est terminus motus[1]. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum et movetur a seipso. Dictum est autem supra, quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis; et similiter terminus eorumdem; nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut et in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit in *Prolog. super Lucam,* § 8, col. 1612, t. 2, « mores proprie dicuntur humani, » actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus; et hoc[2] ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt idem[3] secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

Conclusio. — Cum actus proprie dicantur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, proprie etiam ex fine speciem recipiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium[4], IV cap. *De div. nom.,* § 1, col. 694, t. 1. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc sunt infinitæ[5], quia, dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, II *Metaphys.,* text. 8, quod « qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. » Sed bonum

[1] Sic codd.; in Parm. : « nostri. » — [2] Sic codd.; in Parm. : « idem. » — [3] In Parm. : « iidem. » — [4] Bonum, ipsamet substantia sua, rebus omnibus, pro cujusque captu, totius bonitatis suæ radios affundit. » — [5] « Possunt esse infinitæ, » in Parm.

est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in VIII *Physic.*, text. 34, quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia jam [1] non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio : unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quæ sunt ad fines.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a [2] fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam certam formam [3] profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur Sap., XI, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in I *Poster.*, text. 6, quod « in demonstrationibus non est processus in infinitum; » quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, inquantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finitum; quod patet ex hoc quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Conclusio. — In finibus et his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum, a quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX *De civit. Dei*, c. I, § 2, col. 621, t. 7, quod « quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor: scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute. » Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad

[1] « Jam » deest in Parm. et in edit. — [2] Theologi removent præpositionem « a; » eam vero habent codd. et editi fere omnes. — [3] Sic codd.; in edit. : « causam certam. »

invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis effectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur Philipp., III, 19 : *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth., VI, 24 : *Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius[1]. Unde Augustinus dicit, XIX *De civit. Dei,* ibidem, § 1 : « Finem boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum[2] sit. » Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum[3] ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est.

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod, etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum[4].

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul : quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

CONCLUSIO. — Cum illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius; non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi (*a*).

[1] Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. Camer. et aliis : « ut sit bonum perfectum ipsius. » — [2] Al. : « plene. » — [3] Edit. Rom. : « perfectivum. » — [4] Al. : « extra ipsam. »

(*a*) Finis ultimus vel materialiter, vel in abstracto consideratur. Materialiter, rès illa particularis est in qua unusquisque suam arbitratur consistere beatitudinem, quamque proinde sibi finem constituit ultimum; — in abstracto est beatitudo ut sic. Quis non videat eumdem hominem nullo modo simul appetere posse plura ac diversa tanquam plures fines ultimos totales et adæquatos? Quomodo autem in creaturis finem suum ultimum peccans statuere poterit, quod et facit juxta Thomistas? Errorem istum flebilem Thomistæ dupliciter exponunt : 1° peccans ipse suus est finis ultimus; 2° bonum privatum et inordinate amatum peccantis est ipsius finis ultimus inadæquatus et

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in princ. *Metaphys.*, cap. II, quod « scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur : » nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX *De civ. Dei,* ibidem : « Illud est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cætera, illud autem propter seipsum. »

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem ; et hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni ; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum ; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte ; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum [1] finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causæ secundæ moventes non movent, nisi [2] secundum quod moventur a primo movente ; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur : sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur ; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Conclusio. — Cum ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ; oportet ut quæcumque vult homo velit propter ultimum finem (*a*).

partialis, si sint peccanti plura bona inordinate amata, et ex omnibus his bonis inadæquatis et partialibus totalis et adæquatus finis ultimus evadit.

Remanet tamen difficultas non contemnenda de peccante venialiter, et de infideli bonum opus morale faciente. Solutio triplex datur : 1° Justus venialiter peccans pro fine ultimo creaturam inefficaciter, Deum efficaciter habet; 2° Deum positive, creaturam negative, quando justus venialiter peccat, pro fine ultimo habet, ita ut creatura non referatur ad aliud, nec ad eam alia referantur; 3° justus venialiter peccans, sicut et infidelis bonum opus morale faciens, pro fine ultimo Deum habent, ut bonum in communi satiativum appetitus. — Ad primum, si finis ultimus inefficax refertur ad Deum, non est ultimus; si autem ad Deum non refertur, Deus non est finis ultimus. — Ad secundum, si alia non referantur ad creaturam, non est creatura finis ultimus. — Ad tertium, vix crederem Deum esse peccati venialis finem ultimum; concedo nihilominus Deum esse finem ultimum peccantis venialiter, non quia peccat, etiam solummodo venialiter, sed quia, peccando solummodo venialiter, non excludit a se Deum ut finem ultimum vitæ suæ. Peccatum veniale a fine ultimo deficit, in quantum peccatum est, sed Deum peccanti finem ultimum relinquit

[1] Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolaï, « propter ultimum. »

[2] Edit. Rom. : omittit « nisi. »

(*a*) Quadrupliciter homo suas ad finem ultimum actiones referre potest : 1° Actualiter formaliter; 2° virtualiter, vel ex intentione præterita non retractata, vel ex naturali tendentia rei ad aliquem finem; 3° interpretative, quia scilicet ex disposi-

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII *De Trinit.*, cap. IV, § 7, col. 1018, t. 8, quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem qui est beatitudo.

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter : uno modo secundum rationem ultimi finis, alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; qnia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est.

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est.

Conclusio. — Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quæ per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur.

ARTICULUS VIII.

Urum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. *De div. nom.*, cap. IV, § 4, col. 699, t. 1, quod « Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem [1]. » Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis [2] est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit, lib. XIII *De Trinit.*, cap. IV, § 7, col. 1018, t. 8 Sed « non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint, » sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæs-*

tione et modo operandi facile conjicitur quod aliquis, si adverteret, vel si casus occurreret, sic vellet; 4° habitualiter, ex pura concomitantia habitus alicujus, v. g. charitatis, cum actu, absque ullo influxu sive actuali, sive virtuali in actum.

[1] Corderius : « Omnia bonitas ad se convertit, omniaque ipsam... ut finem appetunt. »

[2] Ita cod. Alcan. et Camer., cum editis plurimis. Edit. Rom. : « bonum voluntatis. »

tion., q. v, col. 12, t. 6. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.*[1], et in V *Metaph.*, text. 22, finis dupliciter dicitur, scilicet cujus[2] et quo : id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei ; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus ; et finis avari est vel pecunia, ut res ; vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt ; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum ; quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

Conclusio. — Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantum ad illius consecutionem et adeptionem.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT.
(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit. Secundo, quid sit. Tertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum beatitudo consistat in divitiis ; 2° utrum in honoribus ; 3° utrum in fama sive in gloria ; 4° utrum in potestate ; 5° utrum in aliquo corporis bono ; 6° utrum in voluptate ; 7 utrum in aliquo bono animæ ; 8° utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur ; hujusmodi autem sunt[3] divitiæ ; dicitur enim Eccl., x, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium in III *De consol.*, prosa II, col. 724, t. 1, « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed in pecuniis omnia possideri videntur ; quia, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. v, et I *Polit.*, cap. VI, « ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. » Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur ; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle., v, 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in amittendo ipsam. Sed, sicut Boetius, in II *De consol.*, prosa v, col. 689, t. 1, dicit, « divitiæ effundendo magis quam coacervando nitent ; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. » Ergo in divitiis beatitudo non consistit[4].

Respondeo dicendum, quod impossibile est

[1] Nescio an recte hunc textum et Nicolaï et Parm. intellexerint. Nam in omnibus codicibus quos vidimus habetur : « in II *Physic.*; » et Parm., post Nicolaï, dicit quod neutro in loco, id est nec in II *Physic.*, nec in V *Metaphysic.*, talis distinctio invenitur. — Ego tamen in II *Physic.*, cap. II, sequentia lego : « quorum enim, motus cum sit continuus, est finis illius motus, hic finis est extremum et id cujus causa. » Quid clarius? finis motus est ipsa res cujus causa motus fit, et etiam adeptio hujus rei, seu extremum. — Sic etiam Deus est finis cujus causa omnia existunt, « omnia propter semetipsum operatus est Dominus, » et finis quo, fruendo, creaturæ rationales perveniunt, seu extremum quo perveniunt.

[2] Quod hic D. Thomas vocat finis « cujus, » Billuart vocat finis qui.

[3] Al. : « præcipue, » vel « proprie, » vel « pecuniæ divitiæ. »

[4] Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Patav. ann. 1698. Editio Nicolaï inter cruculas, et edit. Pat. ann. 1712, cum hac nota : « Hoc argumentum in pluribus codicibus deest ; » habent insuper sequens argumentum : « Præterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius

beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. VI, scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facultatem [1] commutationis, ut sint quasi mensura quædam [2] rerum venalium.

Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ propter aliquid, scilicet [3] ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis [4], sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud psal. VIII, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.*

Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum [5].

Ad secundum dicendum, quod pro pecunia [6] possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur, Prov., XVII, 16 : *Quid prodest stulto divitias habere *, cum sapientiam emere non possit?*

* *Habere divitias.*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I *Polit.*, cap. VI, a med. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni [7]. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur magis cognoscitur; et ideo dicitur Eccli., XXIV, 29 : *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e contrario [8]. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur [9], et alia appetuntur, secundum quod significatur Joan., IV, 13, cum Dominus dicit : *Qui bibit ex hac aqua **, per quam temporalia significantur, *sitiet iterum;* et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

* *Aqua hac.*

Conclusio. — Cum beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam; impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est « præmium virtutis, » ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. IX, in princ. Sed honor maxime videtur esse id quod est « virtutis præmium, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XIV; et I Tim., I, 17, dicit Apostolus : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

indigentiam removendam; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in III *De consol.*, prosa III, inter abundantissimas opes aliqua semper animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsæ vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præsidio indigent ut serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest. »

[1] Sic codd.; in edit. : « facilitatem. » — [2] In Parm. deest : « quædam. » — [3] Sic codd.; edit. non habent : « propter aliquid, scilicet. » — [4] Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli; Al. deest « hominis. » — [5] Al.: « moderatum. » — [6] Al. : « pro » deest in Parm. — [7] Al. : « primi boni. » — [8] In Edit. : « e converso. — [9] Al. : « tempore contemnuntur. »

3. Præterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem « non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverantiam exhibet honorato, » ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. v. Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit [1], honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant; unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

Conclusio.—Cum secundum beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutive in honoribus beatitudo hominis consistit.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, Rom., viii, 18: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, « bonum est diffusivum, » ut patet per Dionysium, iv cap. *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. 1. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Augustinus dicit lib. III *Cont. Maxim.*, cap. xiii, col. 770, t. 8, nihil aliud est quam « clara cum laude notitia. » Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit in lib. II *De consolat.*, prosa vii, col. 711, t. 1: « Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. » Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius in lib. III *De consolat.*, prosa vi, col. 745, t. 1: « Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt: quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. » Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam « clara notitia cum laude, » ut Augustinus dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo

[1] Parm. omittit: « sicut philosophus ibidem dicit. »

dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud psalm. xc, 15 : *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur II ad Cor., x, 18 : *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est a Deo coram angelis ejus. Unde dicitur Luc., xii, 8[1] : *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus* *.

* *Confitebitur illum... coram angelis Dei.*

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum[2].

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

Conclusio. — Impossibile est in fama seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *dii* vocantur, ut patet Exod., xxii, 28 : *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta; ut enim dicit Boetius, lib. III *De consolat.*, prosa v, col. 741, t. 1, « potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit; » et postea : « Potentem censes, qui satellite latus ambit; qui quos terret, ipse plus metuit? » Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V *Metaph.*, text. 17; beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum : unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistit.

Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem

[1] In Parm. : « Marc. viii, 38. » — Sed apud Marcum nil ibi simile invenitur nisi : *in gloria Patris sui*, et agitur non de confessione sed de confusione : *Filius hominis confundetur eum, cum venerit in gloria Patris sui cum angelis sanctis.*

[2] Ita cod. Tarrac. cum editis plurimis; edit. Rom. : « bonum. »

prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I *Ethic.*, cap. VII, [1] necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire : quod non convenit præmissis; dicitur enim Eccle., v, 12, quod *divitiæ* interdum conservantur *in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunæ dicuntur.

Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam [2] assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Conclusio. — Potestas, cum principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli., xxx, 16 : *Non est census super censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit, v cap. *De divin. nomin.*, § 1, col. 815, t. 1, quod « esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur. » Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo.

Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem ultimum, finis sit [3] ejusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut [4] ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli., xv, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum* in manu consilii sui.* Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem; non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. * Illum.

Secundo, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis homi-

[1] Parm. : « hoc necesse est. » — [2] In Parm. deest « etiam. » — [3] Parm. : « ejus. » — [4] Parm. : « in finem. »

nis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est, ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat; quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus subsequentibus. Sic enim[1] ipsum esse præhabet in se omnia[2] subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem, § 3, dicit, quod « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. »

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

Conclusio. — Cum corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, consistere.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. II. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. 1. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio in tantum absorbet hominis voluptatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est quod Boetius dicit in III *De consol.*, prosa VII, col. 749, t. 1: « Tristes esse voluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ est quin pecudes quoque beatæ esse dicantur[3]. »

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII *Ethic.*, cap. XIII, ad fin., cum tamen sint aliæ delectationes potiores[4]. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad

[1] In Parm.: « igitur. » — [2] In Parm.: « bona. »

[3] Corporeæ voluptates vel illicitæ sunt, vel licitæ. Si illicitæ, et desideriis antecedentibus, et doloribus consequentibus ita circumfundi solent, ut plus amari, quam jucundi admistum habeant. Unde Chrysostomus, *Hom.* LXIX *in Matth.*, aiebat: « Si saltatricis alicujus amoribus captus quispiam fuerit, omni malitia durius, omni peregrinatione molestius, omni obsessa civitate miserius tormentum sustinebit. » Si vero sunt licitæ voluptates corporis, nimirum conjugii hujus fructus liberi parentibus sæpe adeo sunt infensi, ut probanda videatur sententia Euripidis in Andromacha, qui « carentem liberis infortunio » dixit « esse felicem. »

[4] Sic codd.; in edit. deest: « cum tamen sint aliæ delectationes potiores. »

essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est quædam beatitudinis participatio[1] vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum : nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur; unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam : intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapientiæ, VII, 9, dicitur quod *omne aurum in comparatione* sapientiæ, *arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles; unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum; sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum et quod[2] aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

CONCLUSIO. — Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem vel aliquam beatitudinis partem; dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. Ergo consistit in bonis animæ.

[1] In Parm. : « beatitudo quædam participata. »
[2] « Quod » deest in edit.
(*a*) Cerinthiani beatitudinem in carnis delitiis reponunt. Paradisum voluptatum carnalium Judæi, Sarracenique expectant. Post secundum Christi adventum mille annos generationis ac ventris delectationibus Millenarii quidam concedebant. Nonnulli philosophi summum bonum esse voluptatem diversimode docuerunt.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum magis amamus quam bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat [1] magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur : quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. Ergo beatitudo est aliquid animæ, et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *De doctrina christiana*, c. xxii, § 20, col. 26, t. 3, « id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. » Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum [2]. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis : quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ; quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendem, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens : sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

Conclusio. — Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius vii cap. *De divin. nomin.*, § 3, col. 871, t. 1, quod « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum [3]; » ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit

[1] Ita cod. Alcan., aliique cum editis plurimis; theologi omittunt « amat. »

[2] Ita cod Alcan. et Camer., cum Nicolaï; edit. Rom. et Pat. : « complens boni appetitum.

[3] Corderius : « Deus semper fines præcedentium cum principiis sequentium connectit. »

attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto[1]; unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII *Phys.*, text. 17, dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam quod[2] ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *De civit. Dei,* cap. XXVI, col. 656, t. 7 : « Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; » de quo dicitur ps. CXLIII, 15 : *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus* est.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in psal. CII, 5 : *Qui replet in bonis desiderium tuum.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis contingit[3] quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum[4], tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem participatum ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

CONCLUSIO. — Cum appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit præter universale bonum quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato (*a*).

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum beatitudo sit aliquid increatum; 2° si est aliquid creatum, utrum sit operatio; 3° utrum sit operatio intellectivæ partis, an intellectivæ tantum; 4° si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis; 5° si est operatio speculativi intellectus aut practici; 6° si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum; 7° utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum; 8° utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

[1] Ita cod. Alcan., Camer., aliique; editi plurimi : « in suo opere perfecto. »

[2] Sic codd.; in edit. deest « quod. »

[3] Al. : « attingit. »

[4] Ita cod. Camer.; ex quo theologi, Nicolaï et edit. Patav. sic legunt. Cod. Alcan. : « bonorum; » edit. Rom. : « subjectum beatitudinis omnium bonorum. »

(*a*) Hominem, juxta Almaricum, visio Dei in creaturis beatificat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III *De consol.*, prosa x, col. 766, t. 1 : « Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri. »

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, « quo solo fruendum est, » ut Augustinus dicit lib. I *De doctr. christ.*, cap. xxii, § 20, col. 26, t. 3. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum, I *De doct. christ.*, cap. iii, § 3, col. 20, « illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt. » Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur; sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

Conclusio. — Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum (*a*)

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, Rom., vi, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit in III *De consol.*, prosa ii, col. 724, t. 1, quod « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens [1], cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens [2] in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque

[1] Ita cod. Alcan., Tarrac. et Camer., cum editis fere omnibus; edit. Rom. : « in bono existens. »

[2] Al. : « ut aliquid existens. »

(*a*) Henricus a Gandavo, et quidam alii formalem hominis beatitudinem in substantiæ vel essentiæ divinæ quodam in animam intimo illapsu reponunt, ita ut anima nil operans visionem increatam quam Deus format recipiat, sicut ferrum candens, ut sit candens, calorem ignis recipit. — Contra quos D. Thomas : « Si consideretur (beatitudo) quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum. »

interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VII, quod « felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. »

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur in II *De anima*, text. 2, 3 et 6 : nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus « res unaquæque dicitur esse propter suam operationem, » ut dicitur in II *De cælo*, text. 17. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter, uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum* [1].

Ad secundum dicendum, quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est « status omnium bonorum congregatione perfectus; » per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideo in I *Ethic.*, loco cit. in arg. Sed cont., ipse etiam ostendit, quod « beatitudo est bonum perfectum. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX *Metaph.*, text. 16, duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare, et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso.

In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione (*a*) multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I *Ethic.*, cap. X. ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam « imperfectam, » post multa concludens : « Beatos autem dicimus, ut homines. » Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus *sicut angeli in cælo*, sicut dicitur Matth., XXII, 30.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis pro quanto operatio potest esse continua et una [2]. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quæ versatur circa

[1] Parm. : « et unum. » — [2] In edit : « et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. »

(*a*) Vox mediæ latinitatis.

unum, id est, circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem, puta somni [1], vel occupationis alicujus naturalis, ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

Conclusio. — Cum beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva; nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia « non possumus intelligere sine phantasmate, » ut dicitur in III *De anima,* text. 30. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit in III *De consol.,* prosa II, col. 724, t. 1, quod « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I *Ethic.*, cap. VII; quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, cui homo conjungi non potest per sensus operationem; similiter etiam quia, sicut ostensum est, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola bona [2] per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in cælo; quia post resurrectionem « ex ipsa beatitudine animæ, » ut Augustinus dicit in *Epist.,* CXVIII, *ad Dioscorum,* cap. III, § 14, col. 439, t. 2, « fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, » ut infra magis patebit [3], cum de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Conclusio. — Cum homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.

[1] Ita ex cod.; edit. Rom., Garcia, Nicolaï et edit. Patav. supplendum putarunt: « ratione somni. »

[2] Sic codd.; « bona » deest in edit.

[3] Edit. Patav. ann. 1712 huic loco talem notam appingit: « Quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur tamen aliquid simile, part. III, quæst. LIV, art. 3, ad 1.

ARTICULUS IV.

Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX *De civ. Dei*, cap. XI, col. 637, t. 7, quod « beatitudo hominis in pace consistit, » unde in ps. CXLVII, 3 : *Qui posuit fines tuos pacem*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria : quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, I ad Cor., XIII. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit in XIII *De Trin.*, cap. VI, § 9, col. 1020, t. 8, quod « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male; » et post pauca subdit : « Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult ; bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. » Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum*. Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur : unum, quod est esse beatitudinis ; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis ; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit, X *Confess.*, c. XXIII, § 33, col. 793, t. 1, quod « beatitudo[1] est gaudium de veritate, » quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

[1] « Beata vita. »

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. Non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X *De Trinit.*, c. I, col. 971, t. 8. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Conclusio. — Quum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis præsens per actum intellectus : oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectus consistere; et non nisi accidentaliter, secundum ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur, in actu voluntatis (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus qui ordinatur ad verum; unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in

(*a*) Secundum Almaricum, mens beati suum esse perdit, ac in illud redit esse ideale quod in mente divina habuit.

Bonaventuræ ista tribuitur opinio, quod formaliter non in operatione, sed in habitu essentiam animæ deificante, et ad operationem potentiam animæ perficiente, beatitudo consistat.

Magister vero Bona Spes, postque ipsum nonnulli e Carmelitis calceatis, antiquatam Joannis de Ripa suscitantes iterum opinionem, in intellectione Dei increata, creaturæ per unitivam actionem ab ipsa creatura elicitam communicata, beatitudinem reponunt.

Scotus illam in solo actu voluntatis, scilicet in amore amicitiæ, juxta alios in fruitione sola, formaliter constituunt. Hæ sunt Scoti rationes : 1° fruitio magis ultimo fini extrinseco appropinquat, quia immediate tendit in ipsum; 2° homo Deum ut ipse diligat videre vult, non autem diligere ut videat, et sic dilectio non visio finis est; 3° juxta rectæ rationis dictamen, magis suam quam sui intellectus perfectionem voluntas appetit. — Ad hæc Thomistæ : non in actibus voluntatis qui vel desiderium, vel amor, vel fruitio, vel gaudium sunt, beatitudo formalis consistit; nam de bono absente desiderium est; a præsentia vel absentia abstrahit amor; fruitio, sicut et gaudium, possessionem sequuntur. Aliunde beatitudo est essentialiter assecutio prima summi boni, quæ fit per actum intellectus; ergo in actu intellectus formaliter beatitudo consistit. — Errant ideo, Thomistis si credas, qui beatitudinem in actibus simul junctis intellectus et voluntatis, ut plures e societate, Tournely et alii, collocant. Thomistæ concedunt tamen fruitionem esse proprietatem quamdam connaturalem beatitudinis. Juxta illos, amor, etiam de potentia Dei absoluta, separari nequit a beatitudine, quia terminus est ipsam essentialiter connotans; vel, si separetur, beatus simpliciter ac essentialiter, non erit perfecte ac consummate beatus; vel, in isto casu, beatus, ut Sylvius, Curiel, Tannerus, Estius, et alii docent, non erit simpliciter beatus, quia vox beatitudo, beatitudinis essentiam, cum suis proprietatibus connaturalibus, importat.

I *De Trinit.*, c. VIII, § 17, col. 831, t. 8, quod « contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. »

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici, quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia « unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, » ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV et VIII, et X, cap. VII, ad fin.; ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter[1] consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VII et VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad aliud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis suus[2]. Tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset ejus[3] beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

CONCLUSIO. — Principaliter in speculativi intellectus operatione, ut in optima, et maxime propter seipsam quæsita, et qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur; licet secundario in practici intellectus operatione consistat.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. X *Ethic.*, c. VII, in princ., quod « felicitas est operatio secundum perfectam virtutem; » et distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum

[1] In quibusdam codicibus deest « et principaliter. » — [2] Sic codd.; in edit. deest « suus. » — [3] Sic codd.; in edit. deest « ejus. »

scientiarum; quia, ut dicitur in I *Metaph.*, in princ., « omnes homines natura scire desiderant; » et post pauca subditur, cap. II, a princ., quod « speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. » Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum; intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est quod dicitur Jerem., IX, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua,* et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut invenitur [1] perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. *Metaph.*, lib. I, a princ., et in fine *Poster.*, text. ult. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile [2] quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliqua similitudo alicujus [3]. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem part. I, quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. *Ethic.*, de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

Conclusio. — Cum consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi quam sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantum ejus participatio quædam.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est an-

[1] In Parm. : « est. » — [2] In Parm. : « alicui quod est. » — [3] In Parm. : « aliquid hujusmodi. »

gelorum. Dicit enim Gregorius in quadam *Homilia* xxvi *in Evang.*, § 10, col. 1202, t. 2 : « Quid prodest interesse festis hominum, si deesse contingat festis angelorum ; » per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio ; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, iv cap. *De cælest. hierar.*, § 2, col. 179, t. 1. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed contra est quod dicitur Jerem., ix, 24 : *In hoc glorietur qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem, quod unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ ; proprium autem objectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 4, quæcumque sunt entia per participationem sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in I ostensum est. Unde relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in I dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in I habitum est. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat ; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentiæ participantis ; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur a potentia : et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

Conclusio. — Quia substantiæ separatæ omnes præter Deum, per participationem quamdam esse habent ; idcirco, neque verissima objecta humani intellectus esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius in i cap. *Mysticæ theologiæ*, col. 1002, § 3, t. 1, quod « per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto [1]. » Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non con-

[1] « Cum eo qui est penitus incognoscibilis, per vacationem omnis cognitionis, secundum meliorem partem copulatus. » Corderius.

(*a*) In cognitione ultimi angeli totam Algazel beatitudinem nostram consistere dicebat.

sistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit

Sed contra est quod dicitur I Joan., III, 2 : *Cum apparuerit, similes ei erimus, et* videbimus eum sicuti est.*

* *Quoniam.*

Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ.

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III *De anima,* text. 26, unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaph.*, c. 2, circ. med., puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

Conclusio. — Cum Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, nonnisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.

QUÆSTIO IV.

DE BEATITUDINE
QUANTUM AD EA QUÆ EXIGUNTUR AD IPSAM.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum delectatio requiratur ad beatitudinem; 2° quid sit principalius in beatitudine : utrum delectatio, vel visio; 3° utrum requiratur comprehensio; 4° utrum requiratur rectitudo voluntatis; 5° utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus; 6° utrum perfectio corporis; 7° utrum aliqua exteriora bona; 8° utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I *De Trin.*, cap. VIII, § 17, col. 832, t. 8, quod « visio est tota merces fidei [1]. » Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. 9, in princ. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

[1] « Contemplatio merces est fidei. » — [2] In Parm. deest « modo.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit I *Ethic.*, cap. VII, circ. med. Quod autem eget aliquo modo[1] alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam; ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VII. Sed delectatio impedit actionem intellectus : « Corrumpit enim æstimationem prudentiæ, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *Confess.*, c. XXIII, § 33, col. 793, t. 1, quod « beatitudo est gaudium de veritate. »

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum[2]. Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus[3].

CONCLUSIO. — Cum delectatio causetur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV, a med., est perfectio operationis[4]. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum : unde et natura[5] operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio, charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus I ad Corinth., XIII. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam quæstionem movet Philosophus in X *Ethic.*, c. IV, in fin., et eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in

[1] In Parm. deest « modo. »
[2] Perperam edit. Rom. : « Sicut anima requiritur ad aliquid agendum. »
[3] Ita cod. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. plurimis; Al. : « Impedit æstimationem speculativi intellectus, » intermediis omissis. Item : « Impedit æstimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus. »
[4] In Parm. : « operis. » — [5] In Parm. : « in operationibus. »

quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quærit bonum propter quietationem ; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit : « delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, » qui est juventutem consequens ; unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio ; unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem ; sed hoc fit[1] ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat ; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

Conclusio. — Cum causa sit effectu potior, principalius bonum est ipsa visio in beatitudine, quam delectatio ipsam concomitans (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus, ad Paulinam[2], *De videndo Deum*, t. 2 : « Attingere mente Deum, magna beatitudo est, comprehendere autem est impossibile. » Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus et voluntas, ut in I dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei ; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta ; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum ; sed verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi[3]. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Corinth., IX, 24 : *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit II ad Tim., ult., 7 et 8 : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem ; per intellectum quidem, inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta ; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid ; secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum : quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur ; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis

[1] Al. : « est ei. » — [2] Expressius : *Serm.* CXVII, c. III, § 5, col. 663, t. 5. — [3] Sic codd.; in Parm. : « dilectioni. »

(*a*) Hic comprehensio dicit tentionem alicujus rei præsentialiter habitæ.

respondet imperfectæ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine jam præsenti[1] consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, jam[2] presentialiter habitæ; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa[3] secundum quod præsentialiter adest, est objectum comprehensionis.

Conclusio. — Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio : sed etiam comprehensio quæ finis præsentiam respicit, et fruitionem, quæ rei amantis in amato quietationem importat.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. I *Retractationum*, cap. IV, § 2, col. 589, t. 1 : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth., v, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et Hebr., XII, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum : finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

[1] Parm. : « in præsentia consequitur. » — [2] Sic codd.; in Parm. : « quæ jam præsentialiter habetur. » — [3] Sic codd.; in Parm. : « quæ præsentialiter adest. »

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus : voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, et[1] motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Conclusio. — Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum ; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum, in X *Ethic.,* cap. vii, et lect. 7, cap. xiii, operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus, XII *Super Gen. ad litt.,* cap. xxxv, § 68, col. 483, t. 3, « inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cælum, » id est, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit ibid. Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apoc., xiv, 13 : *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quæ habetur in hac vita ; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1 habitum est. Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II ad Corinth., v, 6 : *Quamdiu* * *sumus in corpore, peregrinamur a Domino;* et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens : *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est

* *Dum.*

[1] Sic codd.; in Parm. et in edit. : « ut motus, » sed minus recte. Nam oportet hæc duo conjungi, imperfectionem scilicet et motum; nec omne illud cessat quod se habet in ratione motus, siquidem charitas quæ nos ad Deum ducit manet in æternum.

(*a*) Causam impeccabilitatis beatorum Scotus, et sui, voluntatem et auxilium Dei beatos protegentis ac conservantis assignant; S. Thomas et sui, et alii communius, Dei visionem et amorem.

Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes ; unde subditur : *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Deum* *. Unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ a corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in I dictum est. Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in I ostensum est. Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

* *Bonam voluntatem habemus magis peregrinari..., et præsentes esse ad Dominum.*

Sed sciendum, quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in XII *Super Genes. ad litt.*, ubi supra, cum quæsivisset, « utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, » respondet, quod « non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. »

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur ; licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma [1].

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes; nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem ; et hoc ideo, quia idem est esse formæ, et materiæ; et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in I ostensum est. Unde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam speciei [2].

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum ; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris ; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile ; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod habet [3], quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit ; sed non totaliter quiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod « spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, » non est intelligendum secundum inæqualitatem

[1] Nicolaï : « Secundum corporis formam. » — [2] « Speciei » deest in edit. — [3] « Quod habet » deest in edit.

quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

Conclusio. — Cum perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens; beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cum in speculatione consistat, necessario corpus exigit (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan., XIII, 17 : *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim Is., ult., 14 : *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod si loquamur

(*a*) Papias et Cerinthus, hæresiarcha, Millenariorum sectæ fuerunt auctores. Porro Papias iste vel Joannis cujusdam senioris, apostolici viri, ac ephesini episcopi, vel S. Joannis evangelistæ discipulus exstitit. Pro Joanne seniore tenet Eusebius; pro Joanne evangelista Iræneus cujus, ex Hieronymo, Natali Alexandro et aliis, Papias præceptor fuerat, Cum Eusebio Billuart sentit, et ipse Natalis Alexander sentire videtur; alii cum Iræneo sentiunt. Picot Eusebii opinionem non esse probabilem dicit. Difficile equidem est, nostro judicio, ut sui præceptoris magistrum S. Iræneus ignoraverit. Quidquid sit, Papias iste, sanctus et martyr, episcopus hierapolitanus — (non hierosolymitanus, ut quidam somniavit modernus), — vir ingenii pertenuis sermones Domini composuit apocryphos, a quibus decepti S. Justinus Martyr, Tertullianus, S. Victorinus episcopus, Lactantius Firmianus et Severus Sulpitius admiserunt primum Millenarii sanctorum cum Christo regni adsertionem, quam postea, de auctoritate sermonum prædictorum melius edocti, confutaverunt. Duplex Millenariorum sententia fuit : prima Papiæ et SS. Patrum, quam non semper ipse reprobavit Augustinus, regnum penitus spirituale promittebat; secunda Cerinthi, delicias carnis. — Alii post resurrectionem universalem, alii post resurrectionem justorum, et ante judicium universale, regnum istud instituebant : juxta omnes, in hoc Millenario, visione beatifica sancti carebant.

S. Bernardus, variis in sermonibus, videlicet in II, III, IV pro festo Omnium Sanctorum, in IV pro festo Dedicationis, et in aliis, de statu animarum justarum ante judicium universale, singulare suum inventum exposuit : 1. eas in cælo collocat; 2. et in lumine; 3. et in gaudio spiritus, securitate, ac jucunditate cordis, sed incompleta; 4. eas videre asserit Christi humanitatem, non divinitatem, aut, si divinitatem, non intuitive, quia corporis sui resurrectionem expectant cum desiderio quodam, quod a visione intuitiva, juxta Bernardum, absorberetur. Cæterum aliis in locis aliter S. Bernardus loqui videtur. Errat Thomas Anglicus in libro intitulato *Demensus*, ubi duo de Bernardo et de SS. Patribus affirmat : 1. Bernardum inter Ecclesiæ Patres primum animas justas separatas posuisse in cælo, dum eis cæteri Patres cælum non concedant, nisi post judicium universale; 2. Bernardum inter Patres primum iisdem animabus ante resurrectionem visionem Dei denegasse, dum ipsis illam cæteri Patres concedant. — Ex una parte, non omnes Patres ante Bernardum, sed pauci tantum, extra cælum animas sanctas separatas collocant usque ad universale judicium; et ex altera parte, si qui sint Patres animas illas extra cælum collocantes, non certo constat quod ipsis tamen immediate visionem beatificam concederint.

Doctores armeni et græci dilationem visionis beatificæ usque ad judicium universale professi sunt.

Joannes papa XXII eamdem dilationem, ut doctor privatus, docuit. Propter hoc ab universitate parisiensi fuit improbatus, ac a rege christianissimo Philippo Valesio, tam vehementer objurgatus, ut etiam ipsi Philippus, si quibusdam historiæ scriptoribus confidas, rogum minari non dubitaverit. Ante suum obitum idem papa sese retractavit; sed in ejus opinionem hodie damnatam et hæreticam impegerant etiam Fratres minores, contra quos Dominicani fortiter ac gloriose dimicarunt.

de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, I *Ethic.*, cap. VII, circ. med., in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII *De civit. Dei*, cap. XXVI, col. 794, t. 7, introducit verba Porphyrii dicentis quod « ad hoc quod sit beata anima, corpus omne fugiendum est. » Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XXXV, § 68, col. 483, t. 3: « Si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cæli; » unde concludit quod « cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit [1]. » Consequenter vero: quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in *Epist.* CXVIII *ad Dioscorum*, cap. III, § 14, col. 439, t. 2: « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. »

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire; et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur.

Conclusio. — Ad omnem beatitudinem quocumque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim Luc., XXII, 30: *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo;* et Matth., VI, 20: *Thesaurizate vobis thesaurum* in cælo;* et Matth., XXV, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona. * *Thesauros.*

2. Præterea, secundum Boetium in III *De consol.*, prosa II, col. 724, t. 1, « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit [2], lib. II *De lib. arb.*, cap. XIX, col. 1268, t. 1. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, Matth., V, 12, dicit: *Merces vestra multa* est in cælis.* Sed esse in cælis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem. * *Copiosa.*

Sed contra est quod dicitur in psalm. LXXII, 24: *Quid enim mihi est in cælo, et a te quid volui super terram?* quasi dicat: Nihil volo nisi hoc quod sequitur: *Mihi adhærere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudi-

[1] Plenius in textu D. Augustini.

[2] Vide etiam I *Retract.*, c. IX, § 4, col. 597, t. 1.

(*a*) Origenistæ posuerunt resuscitata corpora iterum fore mortalia, et in nihilum multis transactis sæculis, redigenda.

nem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur I *Ethic.*, cap. VII, a med.; indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori unita [1], non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, « ut ex his quæ novimus ad desiderandum incognita consurgamus [2], » sicut Gregorius dicit in quadam *Hom. in Evang.* [3], § 1, col. 1114, t. 2. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio; quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. V, § 15, col. 1237, t. 3, « merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cælis, sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum [4]. » Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cælum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

Conclusio. — Ad beatitudinem patriæ exteriora bona, quæ vitæ animali non spiritali deserviunt, nullo modo requiruntur : ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Seneca dicit, *Epist.* VI, circa med., quod « nullius boni sine consortio jucunda est possessio. » Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur Sap., VII, 11 : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IX et XI, felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

[1] In Parm. : « juncta. » — [2] « Ut ex his quæ animus novit. » — [3] Scil. hom. XI. — [4] Plenius in textu D. Augustini.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litt.*, c. XXV, § 47, col. 391, t. 3, quod « creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent. »

Ad primum ergo dicendum, quod gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

Conclusio. — Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur et exerceatur homo : non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.

QUÆSTIO V.

DE BEATITUDINE, QUOMODO ACQUIRATUR.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum homo possit consequi beatitudinem; 2° utrum unus homo possit esse alio beatior; 3° utrum aliquis possit esse in hac vita beatus; 4° utrum beatitudo habita possit amitti; 5° utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem; 6° utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ; 7° utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo; 8° utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. *De div. nom.*, in multis locis, cap. IV, V, etc. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III *De anima*, text. 39. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in psal. XCIII, 12 : *Beatus homo quem tu erudieris, Domine.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est. In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est

cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in I dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ : tamen alio modo quam angeli; nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in I dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

Conclusio. — Cum homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. IX. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim Matth., XX, 10, quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios;* quia, ut dicit Gregorius, *Homil.* XIX *in Evangel.*, § 3, col. 1156, t. 2 : « Æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. » Ergo unus non erit beatior alio (*a*).

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIV, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* per quas, ut Augustinus dicit, *Tract.* LXVII *in Joan.*, § 2, col. 1812, t. 3 : « Diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna [1]. » Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus frutione homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est « bonum omnis boni, » ut Augustinus dicit, VIII *De Trinit.*, c. III, col. 949, t. 8. Sed dici-

[1] « Multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates. »

(*a*) Iste error est Joviniani, qui somniavit omnes beatos pares esse in gloria.

tur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in V *Confess.*, c. IV, § 7, col. 708, t. 1 : « Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est. »

Conclusio. — Non potest beatitudo una ex parte objecti alia major esse, sed secundum fruitionem ejus, quia alius est alio melius dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim psal. CXVIII, 1 : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus (*a*).

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod a pluribus[1] dicitur non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud psal. CXLIII, 15 : *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt,* scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Job., XIV, 1 : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione; nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, XIX *De civit. Dei,* cap. IV, col. 627, t. 7. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, non potest homini provenire in hac vita, ut in I ostensum est. Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom., VIII, 24 : *Spe salvi facti sumus;* vel propter aliqualem participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter : uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis, secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis : quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudi-

[1] In Parm. : « ab omnibus » et inepte; nam falsum est quod omnes beatitudinem in hac vita ponant.

(*a*) Iste error est Begardorum et Beguinarum, qui prædicarunt homines in hac vita beatitudinem finalem, secundum omnem perfectionis patriæ gradum, consequi posse.

nem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis : et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Conclusio. — Cum perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur ; et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur ; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth., xxv, 46, de justis, quod *ibunt hi* in vitam æternam,* quæ, ut dictum est, est beatitudo sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

* *Justi.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium[1] degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. x, in fin. : « Aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines, » quorum natura mutationi subjecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta quæ exspectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit, lib. I *Periarch.*, cap. v, quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter (*a*).

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat ; alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum ; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere ; nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. ii. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in

[1] In Parm. et in edit. ex mala lectione codicum : « videlicet. »

(*a*) Juxta Origenistas, corpora mortalia in quibus patientur animæ beatæ resument, et hinc rursus ad beatitudinem evocabuntur ; sicque fieret quidam beatitudinis ac miseriæ circulus. Thomistæ, quamvis Deum admittant de potentia absoluta beatitudinem destruere posse, tenent tamen illam ab intrinseco esse inamissibilem et perpetuam ; Scotus vero et Scotistæ illam quidem inamissibilem volunt, sed sola concursu Dei ab extrinseco illam conservante.

fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in psal. XVI, 15 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua;* et Sap., VII, 11, dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sap., VIII, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus**. Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente : quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

* *Illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

Conclusio. — Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere, non autem a perfecta; quæ, quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod[1] finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum, II *Ethic.*, cap. VII. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus, I ad Corinth., II, 9 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se**. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

* *Nec auris... nec in cor... iis qui diligunt illum.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur.

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in I ostensum est. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ

[1] Ita Garcia, theologi, Nicolaï et editi plurimi. Codices quidam et edit. Rom. : « quam id quod per finem. »

est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. *De causis,* propos. 8, quod « cognoscit ea quæ sunt super se et ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ. » Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere : ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi ; hoc enim erat impossibile ; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. « Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, post med.

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II *De cælo,* a text. 60 ad 66 ; sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt ; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci ; sicut illam, quæ in hac vita haberi potest (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum ; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in XII *Metaph.*, text. 52 et 53 ; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in I dictum est. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale ; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est. Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in I habitum est. Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in ps. LXXXIII, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest

(*a*) Algazel : beatitudo hominis potest naturaliter haberi ;

Begardi et Beguinæ : beata in seipsa naturaliter est operatio intellectualis naturæ ;

Pelagius et Cælestinus : absque Christi gratia, homo suis potest meritis consequi vitam æternam.

fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo, si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris quæ [1] est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est; ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

Conclusio. — Cum beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est, non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, Rom., IV, beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIII, 17: *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim

[1] In Parm.: « qui. »

Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in II *De cælo,* text. 62 et seq. : « Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud. » Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est; homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, I *Ethic.*, cap. IX, et X, cap. VI, etc., « beatitudo est præmium virtuosarum operationum. »

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque aliqua[1] dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Hebr., II, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat;* statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

CONCLUSIO. — Solus Deus natura beatus est, angeli vero divinæ naturæ proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III *De anima,* text. 29 et 34. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit in XIII *De Trinit.,* cap. IV, col. 1018, t. 8, patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptate corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in XIII *De Trinit.,* cap. V, col. 1020, § 8, t. 8, quod « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male. » Sed non omnes hoc volunt; quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII *De Trinit.,* cap. III, § 6, col. 1018, t. 8 : « Si minus dixisset : Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. » Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari : uno modo secundum communem rationem beatitudinis, et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod

[1] In Parm. : « alia. »

(*a*) Calvinus : nulli homini opera sunt necessaria ad vitam æternam consequendam.

totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur ; quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit ; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat ; et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis ; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti ; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt : « Beatus est qui habet omnia quæ vult, » vel « cui omnia optata succedunt, » quodam modo intellecta est bona et sufficiens ; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult est beatus : nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam ; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter ; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod « nihil male velit ; » quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod « beatus est qui habet omnia quæ vult. »

Conclusio. — Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit, omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

(Et octo quæruntur.)

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt : primo de conditione[1] humanorum actuum ; secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi ; secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes ; tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum

[1] Al. : « de consideratione. »

quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium; 2° utrum inveniatur in animalibus brutis; 3° utrum voluntarium esse possit absque omni actu; 4° utrum violentia voluntati possit inferri; 5° utrum violentia causet involuntarium; 6° utrum metus causet involuntarium; 7° utrum concupiscentia involuntarium causet; 8° utrum ignorantia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium[1] Nyss., lib. *De nat. hom.*, c. xxxii, et Damascenum, lib. II *Orthod. fid.*, cap. xxiv, col. 954, t. 1, et Aristotelem, III *Ethic.*, c. i. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III *De anima*, text. 54. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus, in VIII *Physic.*, text. 28, probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus[2] novus, qui non præveniatur ab alio[3] motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit : dicitur enim Joan., xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere*. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II lib. *Orthod. fid.*, cap. xxiv, col. 954, t. 1, quod « voluntarium est actus qui est operatio rationalis. » Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum, seu motuum[4] principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis (*a*), et Gregorii Nysseni, et Damasceni, non solum « cujus principium est

[1] Seu potius Nemesium, col. 727.

[2] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent « motus. » — [3] Forte : « ab aliquo. » — [4] In edit. Rom. deest « seu motuum. »

(*a*) Scotistæ quidam definitioni huic addunt : « cum cognitione singularium in quibus operatio consistit, id est, circumstantiarum pertinentium ad substantiam actionis. »

Ne confundas voluntarium cum spontaneo, vel cum libero. Omne voluntarium est spontaneum, non omne spontaneum est voluntarium; omne liberum est voluntarium, non omne voluntarium est liberum.

intra, » sed cum additione « scientiæ. » Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo : uno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est, hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus, tam voluntatis, quam naturæ, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

Conclusio. — Cum homo maxime sui operis finem cognoscat et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maxime voluntarium invenitur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III *De anima,* text. 42, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit lib. II *Orthod. fid.,* cap. XXVII, col. 962, t. 1. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit, ibidem, cap. XXIV, col. 954, t. 1, quod « actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium. » Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in III *Ethic.,* cap. I, prope fin., quod « pueri et bruta animalia communicant voluntario, » et idem dicunt Gregorius Nyss. [1], *De nat. hom.,* cap. XXXII, et Damascenus, ubi supra, col. 955.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur in finem ad [2] ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ.

[1] Seu potius Nemesius, col. 730. — [2] In Edit. minus recte : « ad finem ipsum. »

Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium (*a*) autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

Conclusio. — In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundum perfectam rationem invenitur : in brutis vero animalibus non nisi secundum imperfectam.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita, cessante actu voluntatis, dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter : uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando (*b*).

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere (*c*). Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

(*a*) Hoc non obstante, juxta Billuart, voluntarium probabilius univoce homini et bruto conveniret. — Sed ex S. Thoma bruto voluntarium non convenit nisi extenso sensu, et improprie.

(*b*) Divisionem illam antiquam voluntarii in directum et indirectum quarto loco S. Ligorius ponit, addens : Nemo non videt hanc quartam voluntarii divisionem facile ad tertiam (in expressum scilicet et implicitum), posse redire.

(*c*) S. Thomas dicit : « reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. » Unde tres ad voluntarium indirectum conditiones requiruntur : 1° cognitio; 2° potentia ponendi actum; 3° obligatio illum ponendi.

Sic omnes theologi.

Ast Scotistæ communiter, nec soli sed cum multis aliis, si bene viderit P. Henno, contra Thomistas quosdam, ut idem Pater affirmat, non requirunt, ut omissio sit voluntaria, obligationem ponendi illud quod omittitur. — Agiturne in casu Scotistarum de omissione voluntaria et culpabili de qua Thomistæ loquuntur? Sic Scotistæ Thomistarum positionem intelligere debuissent : huic

Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter : uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi nolo; unde sicut cum dico, nolo legere, sensus est, volo non legere, ita hoc quod est, non velle legere, significat velle non legere; et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi non velle non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

Conclusio. — Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere; quandoque vero absque interiori actu, ut cum non vult.

ARTICULUS IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate[1] potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur a suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur in III *De anima,* text. 54. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit IV *Orth. fid.,* cap. xx, col. 1195, t. 1. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V *De civit. Dei,* cap. x, col. 152, t. 7, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis : unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est

positioni sic intellectæ contradicere audeant!

Concedunt Scotistæ Thomistis contra Ariagam, Amicum, et alios, requiri obligationem impediendi effectum per accidens solummodo ex omissione consequentem, ut effectus ille sit voluntarius. Quomodo autem effectus ille, etiam absque obligatione impediendi illum, non esset voluntarius in sensu Scotistarum, si præcognosci potuerit aut debuerit, et si insuper impediri potuerit? Id me latet. Sed obligationem impediendi Scotistæ exigunt, terrore ducti conclusionis quæ ex non obligatione impediendi sequeretur : tunc enim peccata hominum essent Deo voluntaria. — Cæterum, inter Thomistas, omissionem ab effectu distinguendo, et voluntarium ab imputabilitate, Cajetanus, Serra, Gonet et alii ad voluntarium, etiam absque imputabilitate, tam pro omissione quam pro effectu obligationem ponendi actum requiri tenent; Joannes vero a S. Thoma, Sylvius, Contenson, Billuart, et communius Thomistæ hanc obligationem requiri docent tantum ut effectus, non omissio ipsa, sit voluntarius. — Sunt duæ illæ opiniones duo diversi modi loquendi.

[1] Ita cod. et editi passim. Al. : « humanæ voluntati. »

ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam[1] movere, secundum illud Prov., XXI, 1 : *Cor regis in*
uini. *manu Dei est*, et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem[2] sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

CONCLUSIO. — Impossibile est voluntati quoad proprium ejus actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri, sicut contingit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia quæ propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.

[1] In edit. Rom. deest « humanam. »

[2] Ita cod. Alcan., Camer., aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom., Duacensis, Coloniensis : « Et conveniens homini secundum aliquam delectationem, » etc., intermediis omissis.

ARTICULUS V.

Utrum violentia causet involuntarium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXIV, col. 954, t. 1, et Philosophus, III *Ethic.*, cap. I, dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus et Damascenus dicunt, quod « aliquid est involuntarium per violentiam. »

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus violentia facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra, quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest; unde

(*a*) Violentia absoluta, juxta theologos communiter, causat involuntarium simpliciter in actibus voluntatis imperatis, et etiam, juxta Scotum, Scotistas et alios, in cessatione voluntatis ab actibus propriis.

talem actum violentia involuntarium facere non potest[1]; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter : uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem ab[2] extrinseco; sicut motus cæli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cælestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter : uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum; quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati : unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII *Physic.*, text. 27, motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur; et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem : hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

CONCLUSIO. — Cum violentia sit a principio extrinseco, voluntarium vero sicut et naturale a principio intrinseco, necessarium est violentiam causare involuntarium.

[1] In Parm. et in edit. supprimitur : « unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. »
[2] In Parm. : « a principio extrinseco. »

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo quod per metum agitur est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[3], dicit lib. *De nat. hom.*, c. XXX, et etiam Philosophus, lib. III *Eth.*, c. I, non procul a princ., quod « hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III *Eth.*, ibid., et idem dicit Gregorius Nyss.[4] in lib. suo *De hom.*, ibid. : « Hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. » Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque

[3] Seu potius Nemesius, col. 719.
[4] Nemesius, ut supra.

enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi; unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est, unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem [1] tantum; et ideo est involuntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo, quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit [2]. Et ideo, ut Gregorius Nyss. [3] dicit, loc. sup. cit., ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod « violentum est cujus principium est extra, » sed additur, « nihil conferente vim passo; » quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud [4].

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Conclusio. — Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundum quid autem involuntarium (*a*).

[1] Sic codd.; in Parm. : « rationem. »

[2] Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolaï; edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu : « sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. »

[3] Nemesius, ut supra.

[4] An « ad illud ? »

(*a*) Conclusio D. Thomæ est communis, teste S. Ligorio. P. Henno tamen dicit quod, proprie loquendo, metus nullatenus causat involuntarium, et addit : « Ratio evidens est; quia si mercator projiciens merces in mare ex metu naufragii non haberet affectum ad suas merces, projectio fieret absque ulla tristitia seu repugnantia, adeoque non foret involuntaria; ergo, quod projectio illa sit ordinarie involuntaria, hoc non oritur ex metu, sed ex affectu ad merces. » Ast legatur S. Ligorius : « Illud est voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid, quod hic et nunc, et in præsentibus circumstantiis, vere volumus, et solum nolumus quando res consideratur absolute, et ut abstracta a præsentibus circumstantiis; at quæ fiunt ex metu sunt hujusmodi. » Quid clarius? Merces amata metu naufragii projicitur : en effectus et sua causa; effectus ille evidenter a metu causatur; sed effectus ille est voluntarius simpliciter, et involuntarius secundum quid; ergo metus causat involuntarium secundum quid.

Scotistæ distinguunt inter involuntarium prout opponitur voluntario lubenti, et involuntarium prout opponitur voluntario libero. Porro, juxta ipsos, involuntarium prout voluntario lubenti opponitur illud est quod fit contra innatam voluntatis propensionem, sive cum tali tristitia et nolleitate inefficaci, ut non fieret, nisi majus malum immineret. Hac definitione posita, Scotistæ dicunt : Metus causat involuntarium simpliciter involuntareitate opposita lubentiæ, quando impellit ad actum qui secundum se malus est. Propensio enim voluntatis innata supponitur ad talem actum non impellere, et ex metu talis actus fit cum tali tristitia et nolleitate inefficaci, ut non fieret, nisi majus malum immineret; ergo actus ille est simpliciter

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI *Ethicor.*, cap. v, quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Fid. orth.*, cap. xxiv, col. 954, t. 1 : « Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum et cum tristitia agitur. » Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium (*a*). Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in illud[1] fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur, et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua[2] repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare : potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

Conclusio. — Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur : concupiscentia igitur non causat involuntarium, sed magis aliquid voluntarium facit.

involuntarius involuntario opposito voluntario lubenti : ita Scotus, Tartaretus, Lichetus et alii. Sed nihil aliud dicunt nisi quod actus ille est voluntarius simpliciter voluntario libero, et involuntarius secundum quid involuntario quod opponitur voluntario libero. — Similiter Scotistæ, de voluntario lubenti et de involuntario ipsimet opposito semper loquentes, docent quod ea quæ fiunt ex metu non sunt semper involuntaria simpliciter, imo nec secundum quid, quia, ut addunt, possunt aliqua quæ ex metu fiunt esse secundum se bona, et consequenter esse bona secundum inclinationem voluntatis. Scotistæ nihilominus concedunt quod, per se loquendo, quæ fiunt ex metu sunt simpliciter voluntaria in ratione liberi. Dicunt « per se loquendo, » quia, juxta illos, si malum imminens ita perturbet hominem, ut advertentiam tollat, poterit actio ex metu facta esse involuntaria. Thomistæ reponunt : involuntaria erit non quia ex metu, sed præcise quia ex inadvertentia facta est. Unde non metus, sed inadvertentia causat involuntarium simpliciter in ratione liberi.

[1] In Parm. : « in id fertur... concupiscit. »

[2] In Parm. : « quæ. »

(*a*) Hic agitur de concupiscentia antecedente quæ juxta Thomistas pariter ac Scotistas voluntarium auget respectu objecti ad quod directe movet voluntatem, et respectu cognitionis et indifferentiæ voluntarium minuit, imo, omnem omnino cognitionem auferendo, aliquando voluntarium omnino tollit.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit lib. II *Orth. fid.*, c. XXIV, ubi supra. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I ad Corinth., XIV, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov., XIV, 22 : *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium ; quod est contra Augustinum dicentem, lib. *Retract.*[1], I, t. 1, quod omne peccatum est voluntarium.

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit, ubi supra. Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus, ibidem, et Philosophus, III *Eth.*, cap. I, dicunt, quod « involuntarium quoddam est per ignorantiam. »

Respondeo dicendum, quod ignorantia (*a*) habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est, non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis : uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat ; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum ; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati ; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria ; et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos : uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam ; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Job, XXI, 14 : *Scientiam viarum tuarum nolumus ;* et hæc dicitur « ignorantia affectata. » Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet ; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est « ignorantia malæ electionis, » vel ex passione, vel ex habitu proveniens ; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere ; et secundum hunc modum, « ignorantia universalium juris, » quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium ; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias non vellet ; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret ; puta cum aliquis dili-

[1] Vide insup. *De vera Rel.*, c. XIV, § 27, col. 133, t. 3.

(*a*) Tres ignorantias respectu voluntatis omnes admittunt, antecedentem scilicet, concomitantem et consequentem ; prima simpliciter involuntarium causat ; secunda, ut communiter docent, nec accusat nec excusat ; tertia voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid causat, dummodo non secum habeat secundam, quo in casu non causat involuntarium secundum quid.

Porro ignorantia consequens dividitur in directe volitam seu affectatam, et indirecte volitam, quæ subdividitur in crassam, non crassam, et malæ electionis. Ad tollendam crassam nulla vel nonnisi modica cura adhibetur. Aliqua cura, insufficiens tamen adhibetur, ad tollendam non crassam. Quando actu ignorans non considerat quod hic et nunc considerare potest et debet, ignorantia malæ electionis existit. — Ignorantia antecedens est invincibilis ; item ignorantia concomitans ; sed ignorantia consequens vincibilis est.

gentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est. Tertia vero, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

Conclusio. — Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem involuntarium : ignorantia vero quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiam si sciretur, ageretur, facit non voluntarium, ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod alias quis non vellet, simpliciter involuntarium facit.

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM.
(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit circumstantia; 2° utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a theologo; 3° quot sunt circumstantiæ; 4° quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani; dicit enim Tullius in *Rhetoricis*[1], quod « circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio. » Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt de substantia rei[2], ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, a quibus etiam Tullius in *Topicis ad Trebat.*, oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus, in III *Ethic.*, cap. I, ante med., circumstantias nominat « particularia, » id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quia « nomina, » secundum Philosophum, lib. I *Perih.*, cap. I, « sunt signa intellectuum, » necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota : et ideo apud nos a notioribus nomina tranferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X *Metaphys.*, text. 13 et 14, ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiæ ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantæ dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantia actus, secundario vero ex his quæ circumstant actum; sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter, ut patet

[1] Quid simile Tullius I *De inventione* habet.
[2] Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolaï, et edit. Pat.: edit. Rom. : « quæ sunt subjecta rei. »

V *Metaph.*, text. 16 : uno modo quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum, ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personæ : aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Conclusio. — Circumstare aliquid dicitur quod quidem est extrinsecum a re, tamen ipsam attingit : circumstantiæ igitur humanorum actuum recte accidentia eorum dicuntur.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est, boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales : quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt a theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 4, « nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. » Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus, lib. II *Orthod. fid.*, cap. xxiv, col. 954, t. 1, et Gregorius Nyss. [1], lib. *De natura hom.*, c. xxxi, dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione.

Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit.

Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. vi, circa princ., quod in « ad aliquid » bonum est utile. In his autem quæ « ad aliquid » dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adjacent.

[1] Seu potius Nemesius, col. 723.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ; quia ut dictum est, sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus : ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen; nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat; ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali : et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium cum rhetore et politico.

Conclusio. — Cum ex circumstantiis humani actus disponantur in ordinem ad ultimum finem, earum speculatio maxime ad theologum spectat.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in III Ethicorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ enumerentur in III *Ethic.*, cap. I, a med. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet quando et ubi.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa [1] ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid, sunt circumstantiæ; nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III *Ethic.*, loc. sup. cit.

Respondeo dicendum, quod Tullius, in sua *Rhetorica*, assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur :

« Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. »

Considerandum est enim in actibus, « quis » fecit, « quibus auxiliis, » vel instrumentis fecerit, « quid » fecerit, « ubi » fecerit, « cur » fecerit, « quomodo » fecerit, et « quando » fecerit. Sed Aristoteles in III *Ethic.*, loc. cit., addit aliam, scilicet « circa quid, » quæ a Tullio comprehenditur sub « quid. »

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest : nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter : uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur « quid » aliquis fecerit. Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur « propter quid; » ex parte autem causæ materialis, sive objecti accipitur « circa quid; » ex parte vero causæ agentis principalis accipitur « quis » egerit; ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur « quibus auxiliis. »

Ad primum ergo dicendum, quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus qui est « bene » vel « male, » non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde; et quod aliquis percutiat fortiter vel remisse; et sic de aliis.

[1] Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. et edit. Rom. : « ex substantia. »

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum; et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi[1] christiani vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam[2] ex parte ejus quod est quid; nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

Conclusio. — In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, seu instrumentis, quid, cur, quomodo, ubi et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, *et* ea in quibus est operatio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiæ « propter quid » et « ea in quibus est operatio, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, a med. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma ipsius. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[3], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXI, dicit quod principalissimæ circumstantiæ sunt « cujus gratia agitur, et quid est quod agitur. »

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis.

Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis; scilicet « cujus gratia; » secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus; id est, « quid fecit. »

Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyss.[4], loc. sup. cit., quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, « in quibus est operatio, » dicit, « quid agitur. »

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel terminum et finem, sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

Conclusio. — Circumstantia, quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet « cujus gratia : » quam sequitur circumstantia attingens actum secundum substantiam, videlicet « quid fecit. »

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

[1] In Parm. et Patav. : « propter Christum. » Sed cod., edit. Rom. et Nic. : « populi christiani. »

[2] Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis passim; edit. Rom. cum aliis : « intelligitur etiam. »

[3] Lib. *De nat. hom.* genuino auctori Nemesio restituendus est. Vide in hujus operibus, col. 726.

[4] Nemesius.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet « velle, » « frui, » et « intendere. » Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria : primo quidem quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum voluntas sit tantum boni; 2° utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem; 3° si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit tantum boni (*a*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum ex *Ethic.*, V, cap. I, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum, lib. IX *Metaph.*, text. 3. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III *De anima,* text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit c. IV *De div. nom.*, § 32, col. 731, quod « malum est præter voluntatem, » et § 7, col. 703, t. 1, quod « omnia bonum appetunt. »

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, in princ., quod « bonum est quod omnia appetunt. »

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 31, quod « finis est bonum, vel apparens bonum. »

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt

(*a*) Utrum voluntas sit tantum boni? Utrum bonum sit objectum adæquatum voluntatis? Utrum voluntas possit velle malum sub ratione mali? — In idem omnes positiones illæ coincidunt.

entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, a princ., quod « carere malo habet rationem boni. »

Conclusio. — Voluntas, cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus, in III *Ethic.*, cap. II, quod « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. I, a med. Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in « ad aliquid, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VI. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ; sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex æquo se habent; sed sicut quod est secundum se, et secundum alterum. Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem : nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod

operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Conclusio. — Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona, respicit : ut vero actum nominat, proprie tantum finis est.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia, secundum Philosophum, V *Topic.*, c. II, in explicat. loci 22, « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. » Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra, actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur : uno modo absolute ac secundum se; alio modo, sicut in rationem[1] volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque præcedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color, et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem, devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt. Nam utile et honestum non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut propter se, et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

Conclusio. — Non solum in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversa ratione.

[1] Al. : « in ratione. »

QUÆSTIO IX.

DE VOLUNTATE, A QUO MOVETUR.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de motivo voluntatis, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum voluntas moveatur ab intellectu; 2° utrum moveatur ab appetitu sensitivo; 3° utrum voluntas moveat seipsam ; 4° utrum moveatur ab aliquo exteriori principio; 5° utrum moveatur a corpore cælesti; 6° utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud psalm. CXVIII : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas,* conc. VIII, § 4, col. 1522, t. 4 : « Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus; scimus bonum, nec delectat agere [1]. » Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum ; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. II *De anima*, text. 154. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum ; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima,* text. 54, quod « appetibile intellectum est movens non motum ; voluntas autem est movens motum. »

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura ; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu ; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud ; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt, et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo ; scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem ; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II *Physic.*, text. 25, dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis ; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus ; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus ; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut ima-

[1] « Prævolat intellectus ; et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus intellectus. »

ginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis movet appetitum intellectivum qui est voluntas [1]. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III *De anima*, text. 46 et seq.

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus : quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens et motum secundum idem.

Conclusio. — Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem; voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litt.*, cap. xvi, § 33, col. 467, t. 3. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus ; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis ; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in VIII *Physic.*, text. 40, movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, I, 14 : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus*. Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur ; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. v, a med. : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. »

Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem : unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti ; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto ; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est

[1] Sic codd.; desunt in Parm. et in omnibus edit. hæc verba : « movet appetitum intellectivum qui est voluntas. »

(*a*) Thomistæ scinduntur.

Concorditer admittunt quod voluntatem quoad specificationem seu determinationem actus movet intellectus ut principium a quo, non ut principium quod, quia principium quod est per se subsistens ; intellectus autem non per se subsistit. Sensus igitur esset : « homo » per intellectum voluntatem quoad specificationem actus movet.

Sed Conradus, Cajetanus, et quidam alii tenent quod intellectus sic movet voluntatem in genere causæ efficientis « ut quo ; » Capreolus vero, Ferrariensis, Bannes, Gonet, et alii, in genere causæ finalis, et formalis extrinsece tantum, ita ut intellectus moveat voluntatem demonstrando illi et finem et exemplar sui actus, et non aliter. Hæc ultima sententia D. Thomæ conformior esse videtur.

Voluntas autem et intellectum movet, et ad suos actus potentias inferiores applicat. De hoc non ambigitur. Sed quæritur ulterius quomodo voluntas potentias inferiores moveat et applicet? Vi solius sympathiæ et connexionis? An impressione quadam reali, physice potentias immutante? Hæc posterior sententia Renato Billuart magis arridet.

quam appetitus sensitivus ; sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia ; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. III, post med., ratio in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem ; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino ; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad[1] voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

Conclusio. — Cum secundum passionem appetitus sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu ; quod autem movetur, est in potentia ; nam motus est « actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. » Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum ; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur ; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate : quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle ; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum ; et hoc modo movet seipsum ; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur ; unde nec secundum idem est in actu et in potentia ; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens ; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate ; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa ; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti ; a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis.

Conclusio. — Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea, quæ ad finem sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est. Sed violen-

[1] Ita cod.; in Parm. deest « ad. »

tum est « cujus principium est extra. » Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Hoc autem est[1] procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. *Ethic. Eudomicæ,* cap. XVIII, circ. princ. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod nihil conferat[2] vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid snfficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est; unde indiget moveri ab alio, sicut a primo[3] movente.

CONCLUSIO. — Non tantum ex appetitu boni et finis, ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur a corpore cælesti.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana a corpore cælesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cæli, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 76, et lib. IV, text. 133. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cæli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum, III *De Trinit.*, cap. IV, § 9, col. 873, t. 8, « corpora inferiora moventur per corpora superiora[4]. » Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cæli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cælo moveretur. Ergo cælum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cælestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a

[1] Ita cod.; Parm.: « non autem est. » — [2] Al.: « Nullam conferat vim. » — [3] Ita edit. Rom. cum Patav.; Nicolaï: « proximo. »

[4] « Corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. »

(*a*) Deus etiam, ut prima causa, voluntatem ut causam secundam ad omnes suas volitiones movet.

voluntate; quod non esset si corpora cælestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cælesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orthod. fid.*, cap. VII, col. 894, t. 1, quod « corpora cælestia non sunt causæ nostrorum actuum. » Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cælestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cælestibus.

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus cælestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cælestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora cælestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III *De anima*, text. 42, est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cæleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in lib. II *De anima*, text. 150, recitans opinionem dicentium quod « talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque[1], » scilicet Jupiter, per quem totum cælum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cælestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est, quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus cælestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntate superior[2]; quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cæli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cælestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cælestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cælestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cælestium corporum, ex quorum occursu[3] voluntas incipit aliquid velle, vel non velle[4], sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cælestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea[5] quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cælestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in *Centiloquio*, parum a princ., « sapiens dominatur astris, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cælesti subjectam, hujusmodi cælestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad litt.*, c. XVII, § 37, col. 278, t. 3, « fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cum ad

[1] Ita optime ex græco edit. Pat. anno 1712. Edit. Rom., Pat. anno 1698, aliæque : « Qualem in eis inducit. » Nicolaï : « in dies. » Cod. Alcan. : « In die ducit pater dictorum virorum. »

[2] Ita cod.; aliæ editiones præter Nicolaï : « Quæ est in intellectu et voluntate superiorum. »

[3] Ita cod.; Parm. : « concursu. »

[4] Parm. non habet : « vel non velle; » sed hoc habent codd. Alibi legitur : « et non velle. »

[5] « Ea » deest in edit.

decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est. »

Conclusio. — Cum voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirecte a corporibus cælestibus moveri.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cælestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit, cap. IV *Cælest. hier.*, § 11, col. 179, t. 1. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum cum tamen « voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur, » ut Augustinus dicit I *Retract.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. 1.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip., II, 13 : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere**.

* *Vobis et velle.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII *Phys.*, text. 29, 30, 31 et 32, quod « generans movet secundum locum gravia et levia. » Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in I dictum est. Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cælestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab angelo, ex parte objecti quod sibi proponitur virtute angelici luminis cognoscendi[1]; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.

Conclusio. — Cum humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi a Deo solo, ut ab exteriori principio, moveri.

[1] Ita codd.; alibi : « ad cognoscendum. »

QUÆSTIO X.

DE VOLUNTATE, QUOMODO MOVEATUR.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur ; 2° utrum de necessitate moveatur a suo subjecto ; 3° utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori ; 4° utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II *Phys.*, text. 94. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit, lib. *De duabus naturis,* c. I, col. 1341, t. 2, et Philosophus in V *Metaph.*, text. 5, natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet in II *Phys.*, text. 4. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se insunt reducuntur in aliquid quod per se inest sicut in principium[1]. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum[2] voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum et etiam ipse finis ultimus. qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter (*a*) homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse, et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia : motus autem est « actus existentis

[1] Ita cod.; in Parm : « sicut in primum. »

[2] Ita cod. Paris., Alcan. et Camer. cum Nicolaï; al.: « motivum. »

(*a*) Hic de bonis particularibus secundum se loquitur. Sic etenim nil mali habent, cum perfectiones simplices sint, quas melius est habere quam non habere.

in potentia, » ut dicitur III *Phys.*; et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet unum proportionatum tamen naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum[1] commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

Conclusio. — Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et ultimum finem, et in ea quæ suæ conveniunt naturæ.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in III *De anima,* text. 54. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed contra est quod potentiæ rationales secundum Philosophum, IX *Metaph.*, text. 3, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III *De anima,* text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter : uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis : unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet visum nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, sed[2] si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quæ-

[1] Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi passim; edit. Rom. : « aliquod bonum. »

[2] Ita cod.; in Parm. deest « sed. »

libet particularia (*a*) bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est.

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

Conclusio. — Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine : non autem a particulari bono quod voluntas potest non velle.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus, Rom., vii, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio* *; quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

*Hoc ...; sed quod ... ago.

2. Præterea, sicut dicitur in III *Ethicor.*, c. v, « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III *De anima*, text. 58. Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo, si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes., iv, 7 : *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius* *. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

*Sub te... appetitus ejus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem : hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, etsi voluntas non possit facere quin motus con-

(*a*) Hic de particularibus bonis secundum diversam rationem acceptis loquitur. Sic cognitio veri displicere propter laborem discendi potest, et similiter vivere, propter quædam incommoda connexa.

cupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit, Rom., VII, 19: *Quod odi malum* illud facio,* id est, concupisco, tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

* *Quod nolo ... hoc ago.*

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut maxime[1] patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Conclusio. — Voluntas cum sit spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab inferiori appetitu movetur.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur Rom., IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est. Sed hoc est unicuique rei naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit XXVI *Contra Faustum,* cap. III, col. 480, t. 8. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xv, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum* in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

* *Illum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.*, § 33, col. 734, t. 1, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur[2] effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter[3].

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius (*a*), nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale

[1] Sic codd.; in Parm. et in edit. deest « maxime. »
[2] Ita cod.; in Parm. : « sequuntur. »
[3] Sic codd.; in edit. : « contingentes. »
(*a*) Quid lucidius? Nicolaï tamen hic exclamat : En quam indigne quidam negant quod S. Thomas prædeterminationem agnoverit! — Certum est quidem D. Thomam in hoc passu non agnoscere prædeterminationem talem ad unum, quod actus voluntatis non remaneat contingens; nec etiam hic docet D. Thomas quod illa prædeterminatio ad unum sit infallibilis, sed innuere videtur quod motio Dei moveat voluntatem, illam relinquendo ut principium non determinatum ad unum. Objectionem nihilominus tertiam cum sua solutione prædeterminationis adversarii meditentur.

est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod [1] voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

Conclusio. — Cum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario a Deo movetur, qui cuncta movet secundum propriæ naturæ dispositionem.

QUÆSTIO XI.

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de fruitione, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ; 2° utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis; 3° utrum fruitio sit tantum ultimi finis; 4° utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit; sicut supra ostensum est. Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. IV, § 4, col. 20 : « Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam. » Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut con-

[1] Ita Nicolaï cum edit. Pat. an. 1712; Cod. Alcan. et Camer. cum edit. Patav. an. 1698, « impossibile est huic positioni; » edit. Rom. aliæque : « impossibile est poni quod, » etc.

veniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Conclusio. — Cum fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I *De doctrina christ.*, cap. XXII, § 20, col. 26, t. 3, quod « nos homines sumus, qui fruimur et utimur. » Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXX, col. 19, t. 6 : « Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur, frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in iis quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quod « frui non adeo absurde existimantur et bestiæ; » scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

Conclusio. — Convenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem secundum imperfectam, cæteris autem nullo modo convenit (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20 : *Itaque, frater, ego te fruar in Domino*. Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur.

(*a*) Scotistæ cum D. Thoma in hoc conveniunt quod fruitio sit actus voluntatis; sed in fruitione beatitudinis essentiam Scotistæ, et in visione, Thomistæ reponunt. Propter ultimam sententiam Ægidius de Roma dixit quod prius ad actum intellectus fruitio spectat; prius enim, inquit, per intellectum objectum beatificum attingitur : sic frustra Scotistas cum Thomistis Ægidius conciliare voluit.

(*b*) Bonaventura, Scotus, Richardus, Raynerius, aliique cum D. Thoma brutis fruitionem imperfectam et impropriam concedunt.

Sed Apostolus dicit ad Galat., v, 22 : *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax,* et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; « voluntas » enim « est per quam fruimur, » ut Augustinus dicit X *De Trinit.*, cap. x, § 13, col. 981, t. 8. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. xi, § 17, col. 983, t. 8, quod « non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit. » Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X *De Trinit.*, cap. x, § 13, col. 981, t. 8, dicit, quod « fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. » Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De doctrina. christ.*, cap. xxxiii, § 37, col. 33, t. 3, si dixisset : *Te fruar,* et non addidisset : *In Domino,* videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit : *In Domino,* in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus,* quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis, unde et *fructus Spiritus* dicuntur, non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium [1], quia « propter se petenda sunt, » non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter : uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Conclusio. — Fruitio tantum ultimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.

ARTICULUS IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus X *De Trinit.*, cap. xi, § 17, col. 982, t. 8, quod « frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei. » Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

[1] Parm.: « ut citatur in I *Sentent.*, dist. i, et habetur in Glossa interl. ad Galat. sup. illud, *Fructus autem Spiritus.* »

2. Præterea, sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, « frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam, » ut Augustinus dicit, lib. I *De doctr. christ.*, cap. IV, § 4, col. 20, t. 3. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter : uno modo perfecte, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur : uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, quia nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est.

Conclusio. — Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta vero finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

QUÆSTIO XII.

DE INTENTIONE.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de intentione, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis; 2° utrum sit tantum finis ultimi; 3° utrum aliquis possit simul duo intendere; 4° utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem; 5° utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth., VI, 22 : *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit :* ubi per oculum significatur *intentio,* ut dicit Augustinus in lib. II *De serm. Dom. in monte,* cap. XIII, § 45, col. 1289, t. 3. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit, § 46, quod intentio « lumen » vocatur a Domino, ubi dicit, Matth., VI, 23 : *Sic lumen quod in te est, tenebræ sunt* etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi vel finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XI *De Trinit.*, cap. IV, § 7, col. 990, t. 8, quod « voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis[1]. » Est igitur intentio actus voluntatis.

[1] Plenius in textu D. Augustini.

Respondeo dicendum, quod « intentio, » sicut ipsum nomen sonat, significat « in aliud tendere. » In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem : unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebræ, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur voluntas prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam, per aliquid aliud pervenire.

Conclusio. — Cum voluntas moveat omnes animæ vires ad finem, ejus proprie intentio actus est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. *Sententiarum* Prosperi, sent. c, col. 1867, t. 10 : « Clamor ad Deum est intentio cordis. » Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est. Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C, est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus : et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio cordis dicitur « clamor ad Deum, » non quod Deus sit objectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor : vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad

(*a*) Sic Augustinus; sed juxta Scotistas intentio est actus voluntatis et intellectus, quamvis principalius voluntatis. — Differunt, secundum Guillermum ex Gerardo Odonis, intentio, fruitio, voluntas, quia voluntas est actus in finem sub ratione velleitatis, non sub ratione finis; ultra velle fruitio rationem finis vel habiti, vel per modum habiti, addit; finem sub ratione finis per modum non habiti intentio intendit.

ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. II *De serm. Domini in monte,* cap. XVII, § 56, col. 1294, t. 3, quod « non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale. » Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectus. Sed « non contingit simul plura intelligere, » secundum Philosophum, II *Topic.*, cap. IV, in declaratione loci 33. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur in III *De anima* in fin., et lib. II, text. 88. Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter : vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem fuerint ad invicem ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinæ, et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere : quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet : unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere sicut ultimos fines : quia, ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est. Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem : vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata : vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini, et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi : unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

Conclusio. — Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.

ARTICULUS IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus, intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in XI *De Trinit.*, cap. VI, § 10, col. 992, t. 8, quod « voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes [1]. » Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram : hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis,

[1] Plenius in textu D. Augustini.

intentio, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est, quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, et secundum se : et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem : et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico : « Volo medicinam propter sanitatem, » non designo nisi unum motum voluntatis : cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut supra dictum est. Et est simile de intellectu : quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque ; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem ; sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III *Phys.*, text. 21. Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio ; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio ; cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

Conclusio. — Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in II *Phys.*, text. 87 et seq. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est. Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem ; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendunt finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere ; quod quidem est et moventis et moti.

Secundum quidem[1] igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante ; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius, in finem ; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non

[1] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Pat. an. 1698 ; theologi, Nicolaï, aliique omiserunt « quidem. »

intendunt finem ; quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod « intendere » est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis ; sed[1] concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota[2], sicut et cætera quæ naturaliter moventur.

Conclusio. — Quamvis proprie et principaliter brutis animantibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquid moventur (*a*).

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.

(Et sex quæruntur.)

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem, et sunt tres, « eligere, consentire et uti. » Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione, secundo de consilio, tertio de consensu, quarto de usu.

Circa electionem quæruntur sex : 1° cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis; 2° utrum electio conveniat brutis animalibus; 3° utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis; 4° utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur; 5° utrum electio sit solum possibilium; 6° utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. III, videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, versus fin. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, prope fin., quod electio « est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. II, quod « electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. » Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyss.[3], lib. *De natura homin.*, c. XXXIII, dicit quod « electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. » Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus

[1] Ita cod.: in Parm. : « quasi. »

[2] Ita cod. Camer. Rom. aliique, et editi passim; edit. Rom. tantum post verbum « concupiscentia » omittit « finem. » Cod. Alcan. : « Possunt consequi finem, quod est proprie intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, » etc.

[3] Seu potius Nemesius, col. 734.

(*a*) Quædam sunt, juxta Richardum, quæ tendunt in finem quem sibimetipsa non præstituunt, quamvis illum aliquomodo cognoscant. Sic animalia bruta finem sub ratione finis ignorant, sed aliqualiter tamen aliquem finem propter quem agunt percipiunt. Hirundo propter finem aliquem nidificat, ut scilicet ibi ponat et foveat pullos suos; propter finem aliquem facit aranea telam, scilicet ad capiendas muscas.

animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem 'a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, inquantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

Conclusio. — Cum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis sed voluntatis (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est « appetitus aliquorum propter finem, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, circa fin. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet, quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. XII, in med., « ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. » Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio *Metaph.*, cap. I, parum a princ., quod « prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes. » Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transiisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXIII, dicit quod « pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia. » Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ : voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere,

[1] Seu potius Nemesius, col. 731.

(*a*) Quamvis omnis actus voluntatis actum præsupponat intellectus, specialiter tamen hoc admittendum est de actu voluntatis eligentis, ut Sylvius notat, quia manifestius in electione id apparet quod rationis proprium est, videlicet unum alteri conferre et præferre.

non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus; absque electione movetur ad ipsum; sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III *Physic.*, text. 16 et seq., « motus est actus mobilis a movente; » et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem : et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam; sicut et in his quæ moventur per rationem[1] ut dicitur in II *Physic.*, text. 49. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

Conclusio. — Cum electio in his quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem secundum quam plura eligi possunt, non convenire.

[1] Ita cod.; in Parm : « secundum artem. »

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. xii, post med., quod « electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. » Illud autem cujus gratia fit aliquis, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium; ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. ii, quod « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 89. Unde finis, inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ab bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit, II ad Corinth., xii, 10 : *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines

proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem [1] finem.

Conclusio. — Electio eorum tantum est, quæ sunt ad finem; et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus, qui ad ulteriorem finem ordinari potest.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed « ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, » ut dicitur in II *Phys.*, text. 84 et seq. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. II, quod « nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat; vel inquantum homo facit rem illam quæ est finis, sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici; vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Conclusio. — Cum electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.

ARTICULUS V.

Utrum electio sit solum possibilium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est. Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II. Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis *Regulis ad mon.*, cap. LXVIII, quod « si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. » Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, loc. nunc cit., quod « electio non est impossibilium. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum

[1] Ita cod.; in Parm. minus bene : « ultimum. »

est, electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem [1]. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est hinc agendum [2]; et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione : et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

Conclusio. — Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, nonnisi possibilium, esse potest.

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII *Ethic.*, cap. VIII, in fin. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est, electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II *De cælo,* text. 75 et 90. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

[1] Cod. Alcan. : « Ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem, » interpositis omissis, et ita legitur in octo vetustissimis cod. quos præ manibus habuimus : inserta sunt tamen ad marginem duorum e codd. istis verba in Parm. impressa : « ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc. »

[2] Al. : « hic agendum, » et in Parm. : « huic agendum; » sed clare in codd. : « hinc agendum. »

Sed contra est, quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum, lib. IX *Metaph.*, text. 3.

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit[1]; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud[2]: cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

Conclusio. — Cum electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, quo ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de consilio, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum consilium sit inquisitio; 2° utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem ; 3° utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur; 4° utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur; 5° utrum consilium procedat ordine resolutorio ; 6° utrum concilium procedat in infinitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consilium sit inquisitio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, c. XXII, col. 946, t. 1, quod « consilium est appetitus. » Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est. Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim ad Eph., I, 11, quod *operatur*

[1] Id est, non ad id faciendum necessitatur quod ex electione facit, ut et alibi passim docet S. Thomas, et præsertim q. VI, De malo, art. unico, qui inscribitur « De humana electione. » Quo mire convincitur hæresis janseniana. Parm.

[2] Sic codd.; in margine tamen unius leguntur addita verba quæ Parm habet : « Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere. » — In omnibus cod. legitur infra hæc verba quæ in Parm. et in edit. desunt : « et agere hoc aut illud. »

(*a*) Theologi in hac quæstione scinduntur : utrum voluntas possit eligere minus bonum sibi propositum e duobus inæqualibus, practice secundum ultimum judicium discretivum, non retractato judicio, nec apposito novo pro sua libertate motivo ? — Scotistæ affirmativum tenent, quia alias voluntas non videretur esse libera. Sententia negans inter Thomistas, qui voluntatem docent sub specie melioris boni eligere semper, communior est : sic Capreolus, Gonet et alii Thomistæ, et cum eis Vasquez. Utraque sententia probabiliter disputatur.

omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli, I ad Cor., VII, 25 : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXIV, dicit : « Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. »

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est, consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente : et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio « consilium » vocatur; propter quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, circa fin., quod « electio est appetitus præconsiliati. »

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis diligentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio[2], apparet aliquid rationis, scilicet ordo ; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, et etiam sicut motivum[3] : quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. II, quod « electio est intellectus appetitivus, » ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit, loc. sup. cit., « consilium est appetitus inquisitivus, » ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, quod « Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari. »

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum ; et ideo de talibus consilia dantur.

Conclusio. — Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.

ARTICULUS II.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I *Ethic.*, in princ. cap. I. Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[4], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXIV, dicit, quod « non de fine sed de his quæ sunt ad finem est consilium. »

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione ; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium

[1] Seu potius Nemesius, col. 735.
[2] Ms. quod citat Nicolaï habet planiori constructione quam in impressis : « quæ est electio. » Parm.
[3] Al. : « et est sicut motivum. »
[4] Seu potius Nemesius, col. 739, cui lib. *De nat. hom.* restituendus est.

sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.

Tamen contingit, id quod est finis, respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut « finis » in una inquisitione, potest accipi ut « ad finem » in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

Conclusio. — Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi eum in ulteriorem finem ordinari contingat.

ARTICULUS III.

Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et jurisconsulti dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur,

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXIV, dicit : « Consiliamur de his quæ sunt in nobis et per nos fieri possunt. »

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium, quasi « considium, » eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modum instrumenti; nam agens principale et instrumentale, sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

[1] Potius Nemesius, col. 738 : nam liber *De nat. hom.* Gregorio Nyss. jam abjudicatur.

Conclusio. — Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus quæ a nobis fiunt vel fieri possunt, denotet, proprie etiam circa ea est quæ a nobis finis gratia aguntur.

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda. Electio enim est « appetitus præconsiliati, » ut dictum est. » Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, in med., quod « si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. » Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, cap. XXXIV, dicit, quod « de his quæ secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium. »

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est. De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur « argumentum, » est « rei dubiæ faciens fidem. » Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, lib. III. *Ethic.*, cap. III, scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregor. Nyss.[2] dicit, *ibid.*, ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat : et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura ; et ideo opus est consilio ; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

Conclusio. — De illis, quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodò quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.

ARTICULUS V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura ; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, paulo post princ. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, c. III, post med., quod « ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere. »

[1] Seu potius Nemesius, col. 738. — [2] Nemesius.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus; nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine; et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

Conclusio. — Cum a fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, recte dicitur ordine resolutorio procedere.

ARTICULUS VI.

Utrum concilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I *De cælo*, text. 58. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est; aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc,

prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium : sed eum sedere dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

Conclusio. — Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii quam termini inquisitionis.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de consensu, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis; 2° utrum conveniat brutis animalibus; 3° utrum sit de fine vel de his quæ sunt ad finem; 4° utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, XII *De Trinit.*, cap. XII, § 17, col. 1007, t. 8, consensum attribuit superiori rationi [1]. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, quod « si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia, » id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret [2], accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sapient., I, 1, dicitur : *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc « consentire » est actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III *De anima*, text. 42, voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

Conclusio. — Cum consentire sit simul sentire atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur : magis proprie actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quam apprehensivæ.

[1] Superior pars animæ hic intelligitur per comparationem ad partem inferiorem.

[2] Ita cod. et edit. passim. Edit. Rom. : « Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem (edit. Colon. conjunctionem), hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, etc. »

ARTICULUS II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, quod « post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia, » id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus ; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo ; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum ; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ : unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum ; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod, remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto ; sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido, nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore, non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia ; unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum nulla sit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quidpiam agendum; impossibile est illis consensum aliquem convenire.

ARTICULUS III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine ; quia « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur ; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, lib. II *De orthod. fid.*, cap. XXII, col. 946, quod post dispositionem [1], quam vocaverat « sententiam, » fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod « sensus » sive sententia, « est quando homo disponit et amat quod ex con-

[1] Ita cod.; Patav. an. 1698, et Parm. : « affectionem ; » edit. Rom. : « disputationem; » Garcia, Nicolaï et edit. Patav. an. 1712 : « affectationem ; » Cod. Alcan. : « disputationem. »

silio judicatum est. » Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

De his autem quæ sunt[1] post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

Conclusio. — Cum consensus proprie loquendo, non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem; constat consensum etiam proprie non esse nisi de his quæ sunt ad finem.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et « perficit eam, sicut decor juventutem, » sicut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV, post med. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII *De Trinit.*, cap. XII, § 17, col. 1007, t. 8. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio « intendit æternis inspiciendis et consulendis, » ut Augustinus dicit in XII *De Trinit.*, cap. VII, § 12, col. 1005, t. 8. Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XII *De Trin.*, XII, § 17, col. 1008, t. 8 : « Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat. »

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare : quia de sensibilibus per rationem judicamus; de his vero quæ ad

[1] « De his autem quæ sunt, » ita cod. Hæc verba desiderantur in Parm.

rationes humanas pertinent judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu certum sit[1] an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur; unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

Conclusio. — Consensus in actum cum sit finalis sententia de agendis, solum ad superiorem animæ partem, rationem scilicet, secundum quod in ea voluntas includitur, pertinet.

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de usu, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum uti sit actus voluntatis; 2° utrum conveniat brutis animalibus; 3° utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis; 4° de ordine usus ad electionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum uti sit actus voluntatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in I *De doctr. christ.*, cap. IV, col. 20, t. 3, quod « uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre. » Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, quod « homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus. » Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXX, col. 20, t. 6 : « Omnia quæ facta sunt in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur judicando ratio quæ homini data est. » Sed judicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X *De Trinit.*, cap. XI, § 17, col. 982, t. 8 : « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

Respondeo dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis; ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentia-

[1] Ita cod.; in Parm. : « incertum est. »

rum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra, quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est, quod uti proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundnm hoc dicitur, quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi, a voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

Conclusio. — Cum voluntatis sit omnes animæ vires, et habitus, vel organa ad suos proprios actus applicare : illius primo et principaliter ut primi moventis usus est, rationis autem ut dirigentis; cæterarum vero potentiarum, ut exequentium.

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti; quia, ut Augustinus dicit in X *De Trin.*, c. x, § 13, col. 981, t. 8, « utimur eis quæ ad aliud referimus quo fruendum est. » Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est. Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. xxx, col. 19, t. 6 : « Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium; quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad objecta, sic frui est nobilius quam uti; quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus : quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

Conclusio. — Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in X *De Trin.*, c. xi, § 17, col. 982, t. 8 : « Omnis qui fruitur, utitur. » Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, « uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, » ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in II *De Trin.*, § 1, col. 51, t. 2, quod « æternitas est in Patre, species in imagine, » id est in Filio,

« usus in munere, » id est, in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. xxx, col. 20, t. 6 : « Deo nullus recte utitur, sed fruitur[1]. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod uti, sicut dictum est, importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo uti semper est ejus quod est ad finem; propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, manifestum est, quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. Unde Augustinus in VI *De Trin.*, c. x, § 11, col. 932, t. 8, dicit quod « illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur[2]. »

[1] « Nec Deo utitur, sed fruitur. » Quod autem D. Thomas addit, scil. : « recte, » de textu elicitur.

[2] Plenius in textu D. Augustini.

Conclusio. — Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis.

ARTICULUS IV.

Utrum usus præcedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est. Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est. Ergo et usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, c. xxii, col. 946, t. 1, quod « voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. » Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum[3] est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed

[3] « Volitum » in Parm. deest.

usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea; potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem : et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

Conclusio. — Usus electionem sequitur si consideretur voluntas ut utitur cæteris executivis potentiis : nonnunquam tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

(Et novem quæruntur.)

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate, et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis; 2° utrum imperare pertineat ad bruta animalia; 3° de ordine imperii ad usum; 4° utrum imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi; 5° utrum actus voluntatis imperetur; 6° utrum actus rationis; 7° utrum actus appetitus sensitivi; 8° utrum actus animæ vegetabilis; 9° utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet « perficiens, disponens, imperans et consilians. » Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra. Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperare pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, cap. XVI, dicit, et etiam Philosophus, I *Ethic.*, cap. XIII, in fin., quod « appetitus obedit rationi. » Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, et electione, et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per

[1] Sed potius Nemesius, cui lib. *De nat. hom.* restituendus est. Vide col. 674.

modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : uno modo absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur : Fac hoc (*a*).

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est « liberum de ratione judicium, » quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est.

Conclusio. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.

ARTICULUS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1 *Polit.*, cap. I, a med. Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus : homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per

(*a*) Hic agitur non de imperio œconomico quo quis familiæ, nec de politico quo rex regno, sed de monastico quo quis sibi ipsi imperat. — Illud respuunt Suarez, Vasquez, et nonnulli alii dicentes sufficere judicium electionem præcedens ac regens. Bonaventura, Scotus, Henricus a Gandavo et alii illud consistere docent in actu voluntatis, et D. Thomam allegant asserentem quod : « voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. » Ast affirmat D. Thomas quod « imperare est actus rationis, essentialiter actus rationis, » et ideo Thomistæ communiter tenent imperium esse actum intellectus. Excipe tamen ab imperio primum actum voluntatis. Voluntas, juxta Scotistas, intellectui imperat imperio despotico, quod omnem resistendi potestatem adimit, — sed hoc non quoad omnes intellectus actus.

instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

Conclusio. — Cum imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.

ARTICULUS III.

Utrum usus præcedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est. Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ a voluntate usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est. Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, quod « impetus ad operationem præcedit usum. » Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est; unde multo magis præcedit imperium.

Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium; eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus : quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici, quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

Conclusio. — Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii.

ARTICULUS IV.

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium : quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, lib. III *Top.*, cap. II, in explic. loci 22, quod

« ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. » Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, cap. XIII *De div. nom.*, § 2, col. 978, t. 1. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter : nam totum est ens, et substantia simpliciter; partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi : sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III *Phys.*, text. 20 et 21.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

Conclusio. — Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus sicut quoddam totum, multi autem secundum partes.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII *Confess.*, cap. IX, § 21, col. 758, t. 1 : « Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. » Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium : differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere : quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est, qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra; nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare impe-

rando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult. Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

Conclusio. — Cum ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari a ratione necessarium est.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur a ratione, est « ratio per participationem, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. XIII, versus fin. Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est « ratio per essentiam. »

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, quod « libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit. » Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ; et ideo, proprie loquendo, naturæ imperio subjacet.

Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur[1], nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclu-

[1] Nicolaï : « actu rationi subduntur. »

sionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Conclusio. — Actus rationis quoad exercitium sunt imperati, cum in nostra sint potestate, sed quoad specificationem non semper sunt imperati; actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas (a).

ARTICULUS VII.

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Rom., VII, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc facio;* et Glossa exponit quod « homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit [1]. » Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem [2] vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyss. [3] dicit, lib. *De nat. hom.*, cap. XVI, quod « obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum, » quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, quod est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I *Politic.*, cap. III, a med., quod « ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. »

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod qualitas

[1] Hæc Glossa, apud Migne, in Gl. ordinaria legitur non ad vers. 19, sed ad v. 18, super illud : *Nam velle.*

[2] Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698; Garcia, Nicolai, et edit. Patav. an. 1712 : « Secundum calorem, » etc.

[3] Nemesio liber *De nat. hom.* restituendus est. Vide col. 671.

(a) Non omnes actus rationis imperari possunt, quia non omnes in potestate nostra sunt. Voluntas imperat imperio despotico sensui interno, et loco motivæ, non tamen quoad omnes suos actus, — imperio politico, appetitui sensitivo, — mediate potentiis vegetativis, in quantum potest alimenta substrahere, vel ministrare, — nec sensibus externis, saltem omnibus imperat, nisi mediante potentia locomotiva.

corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi : uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem ; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis ; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia ; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Conclusio. — Actus appetitus sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo vero modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Ad octavum sic- proceditur. 1. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium ; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyss. [1], lib. *De nat. hom.*, cap. XXII, dicit, quod « id quod non persuadetur a ratione est nutritivum et generativum. »

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari ; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali ; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyss. [2] dicit, *ibid.,* quod « vocatur naturale quod generativum et nutritivum. » Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus ; non autem quantum ad omnia ; non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani ; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Conclusio. — Actus animæ vegetativæ, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.

[1] Nemesio liber *De nat. hom.* restituendus est. Vide col. 694. — [2] Nemesius.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyss. [1], lib. *De nat. homin.*, cap. XXII, quod « pulsativum non est persuasibile ratione. » Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* cap. XVI, col. 425, t. 7, quod « motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsente [2]; aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animæ concupiscentia ferveat, friget in corpore. » Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII *Confess.*, cap. IX, § 21, col. 758, t. 1 : « Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium. »

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem; consequitur enim, sicut « per se accidens, » vitam, quæ est ex unione corporis animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII *Phys.*, text. 29 et seq.; et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde dicit Gregorius Nyss. [3], ut supra, quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. » Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei.*, cap. XVII, col. 425, t. 7, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati; ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro *De causis motus animalium,* seu *De communi animal. motione,* cap. XI, a med., dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repræsentat aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est vir-

[1] Sed potius Nemesius, col. 694. — [2] Nicolaï legit : « nullo poscente. » — [3] Nemesius.

tute totum; cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

Conclusio. — Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ vero naturalium virium motum suscipiunt, minime subjiciuntur rationis imperio.

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI.

(Et undecim quæruntur.)

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum; et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Primo est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim : 1° utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala; 2° utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala ex objecto; 3° utrum hoc habeat ex circumstantia; 4° utrum hoc habeat ex fine; 5° utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie; 6° utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine; 7° utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso; 8° utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem; 9° utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum; 10° utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali; 11° utrum omnis circumstantia agens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV c. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1, quod « malum non agit nisi virtute boni. » Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu; inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 19 et 20. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa, nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., III, 20 : *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut in I dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquæque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate : inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum; sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est.

Sic igitur dicendum est, quod omnis actio inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

Conclusio. — Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, tantum a bonitate deficit, et sic dicitur mala.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium; ut Augustinus dicit in lib. III *De doctr. christ.*, cap. xii, col. 73, t. 3. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est quod dicitur Oseæ, ix, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur « bonum ex genere, » puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur « malum ex genere, » genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; et habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent ra-

tionem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

Conclusio. — Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti : et simili modo de malitia morali censendum est (a).

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 8. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia « nulla ars considerat id quod est per accidens, » ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 4. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. II *Ethic.*, cap. vi, quod « virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias. » Ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis, ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis : quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ, Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus; sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta : sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

Conclusio. — Sicut res naturales non modo de suis substantialibus formis perfectionem sortiun-

(a) Secundum Scotistas actus humanus internus desumit bonitatem aut malitiam ex objecto prout intellectui subest qui repræsentat ipsum in genere moris; actus vero externus ex objecto prout legi præcipienti vel prohibenti subest. Bonitas aut malitia ex objecto desumpta prima est et essentialis, non generica sed specifica. Debet actus, ut sit moraliter bonus, saltem in actu exercito et confuse, in bonitatem objecti, propter ipsammet tanquam rationem formalem, ferri; sufficit, ut sit moraliter malus, quod malitia objecti sit cognita et interpretative volita. Sic Scotistæ. — Contenson, Tournely et alii docent actum humanum non ex ipso objecto, sed ex modo rationi sive consono, sive dissono, tendendi in objectum, suam desumere moralitatem.

tur, verum etiam ex accidentibus supervenientibus : ita et humani actus non solum ex objectis, verum etiam ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 31, col. 731, t. 1, quod « nihil respiciens ad malum operatur. » Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est quod Boetius dicit in *Topic.*, lib. III, cap. I, quod « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est.

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam, quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quædam vero sunt, quorum esse dependet ab alio; unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma; sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest : una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est; alia vero, secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens; tertia, secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; quarta autem, secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens; et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundum hoc contingit, actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant : quia « quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa, » ut Dionysius dicit IV c. *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1.

Conclusio. — Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem quam ex se habent, et eam quam ex objecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in III *Metaph.*, text. 10. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie : et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secun-

dum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo; sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. I et II, « similes habitus similes actus reddunt. » Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1, « bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem. » Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione.

Unde manifestum est, quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum quod est « secundum naturam et contra naturam, » diversificant speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum inquantum est secundum rationem, et malum inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et præmium: aliud, vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

Conclusio. — Cum actus speciem habeat ex objecto, cujus bonum et malum differentiæ sunt, manifestum est actum bonum et malum differre specie.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem

finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem, circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. II, post princ., quod « ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur. »

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

Conclusio. — Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.

ARTICULUS VII.

Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est objecto, sicut sub genere, vel e converso.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie quæ sub propria specie non continetur, quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis; uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII *Metaph.*, text. 43, quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud;

si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat : « Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, » est incompetens divisio. « Alatum » enim et « non alatum » non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere : « Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos; » hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorem ducum. Et ex istis sequitur, quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutum [1] et minus contractum; unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in II *Phys.*, text. 31. Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

Conclusio. — Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed est in distinctis speciebus.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum, in *Enchir.*, cap. xi, col. 236, t. 6. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum, in *Prædicam.*, cap. « De

[1] In Parm. : « absolutius. »

(*a*) Si sit objectum bonum, et finis bonus, tunc actus humanus habet duplicem speciem bonitatis moralis. Sic ex D. Thoma S. Ligorius, et remittit ad q. xviii, a. 4, 6, 7. — Sed hæc doctrina fundatur in verbis sequentibus, a. 7 : « Quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia quæ est ex objecto non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e contrario. Unde una istarum specierum non est sub aliis ; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. » Unde S. Ligorius non simpliciter sequitur D. Thomam, dicendo : « Finis malus facit actum ex malo pejorem. » Debuisset dicere : « Finis malus ponit in actu malo alteram specie distinctam malitiam. » Uno Vasquez excepto, fatentur omnes theologi quod objectum bonum et finis bonus duplicem actui humano præbeant bonitatem. Noli oblivisci objectum ex S. Ligorio illud esse circa quod versatur actus moralis, et finem non esse operis intrinsecum quod cum objecto coincidit, sed extrinsecum operantis.

oppos. » Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est, actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte,* cap. XVIII, § 60, col. 1297, t. 3, quod « sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare [1]. » Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena (*a*).

Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in « privatum esse, » et hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in « privari; » sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in Comment. super lib. *Prædicamentorum,* in cap. « De oppos.; » quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est, et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est.

Conclusio. — Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundum suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est. Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, « ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, » ut dicitur in II *Ethic.,* cap. I et II. Sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus in IV *Ethic.,* cap. I, a med., de qui-

[1] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Scotus, juxta multos (sed id negat Henno), actus indifferentes in specie non admittit. Concilium constantiense, sess. XV, a. 6, hanc Joannis Huss propositionem damnavit: « Nulla sunt opera indifferentia, sed hæc est divisio immediata humanorum operum, quod sunt virtuosa vel vitiosa. » Intellige damnationem de operibus in specie.

busdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali ; et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute ; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam[1] *Hom. in Evang.*, § 6, col. 1098, t. 2 : « Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret[2]. » Sed verbum otiosum est malum, quia *de eo reddent homines rationem in die judicii**, ut dicitur Matth., XII, 36. Si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

* *Homines, reddent rationem de eo in die judicii.*

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus ; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia ; sicut aliquid convenit individuo homini secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali ; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione ; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter ; uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio ; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens ; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus ; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger ; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus ; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans ; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

Conclusio. — Quemvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ra-

[1] Scilicet hom. VI.

[2] Verba ista « aut piæ utilitatis, » non ex *Hom.* VI *in Evang.*, sed ex lib. VII *Moral.*, c. XVII, § 58, col. 800, t. 1, desumuntur.

(*a*) Nec de indifferentia in ordine supernaturali, nec de actibus indeliberatis est quæstio. — S. Bonaventura, Alensis, Scotus, Scotistæ, Gabriel, Vasquez, Ariaga, etc., actus dari posse contendunt in individuo indifferentes, quod negant S. Thomas et Thomistæ, Durandus, Richardus, Suarez, Bellarminus, Valentia, Major, Gaetanus, Medina, Becanus, S. Ligorius et multi alii.

tione procedit, bonum esse vel malum necesse est: verum si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia ejus, ut dictum est. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet.

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est, et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est.

Conclusio. — Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis actus in bonitate, vel malitia.

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ moralium actum. Quod ergo facit

differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam ; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem ; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1, « malum causatur ex singularibus defectibus. » Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati ; et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in *numero, pondere* et *mensura*.

Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum ; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud ; et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

Conclusio. — Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quævis dat novam speciem.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis, et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto; 2° utrum ex solo objecto dependeat; 3° utrum dependeat ex ratione; 4° utrum dependeat ex lege æterna; 5° utrum ratio errans obliget; 6° utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala ; 7° utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis; 8° utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione; 9° utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam; 10° utrum necesse sit voluntatem humanam conformari

divinæ voluntati in volito ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia « malum est præter voluntatem, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine; unde bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. V, a princ., « bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis : » ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, in princ., quod « justitia est secundum quam aliqui volunt justa ; » et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est ; et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni ; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus, sed malus [1].

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum : et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est.

CONCLUSIO. — Cum bonum et malum sint per se differentiæ actus voluntatis, differentia autem speciei in actibus sit secundum objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundum objecta attendi debere.

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis ; puta quod aliquis velit quandoque debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non [2] debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependerent. Ergo bonitas et malitia voluntatis de-

[1] Ita codd.; in Parm. et in edit. : « bonus semper, sed aliquando malus. »

[2] Ita omnes codd.; in Parm. deest : « non. »

pendent ex circumstantiis, et non e solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est. Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter : uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum, et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi, et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum, et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

Conclusio. — Cum objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat; ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet. (*a*)

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supra dictis patet. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. II, quod « bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. » Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit in X *De Trinit.*, § 1, col. 344, t. 2 : « Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia; ubi non rationi voluntas subjicitur. » Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium

(*a*) Bonitas essentialis ex objecto, accessoria ex objecti circumstantiis : sic quidam. Voluntas pro objecto circumstantias habet : sic alii. Voluntas pro objecto circumstantias speciem mutantes habet : sic verius diceretur.

non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem : sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis; quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea, « mensura est homogenea mensurato, » ut dicitur in X *Met.*, text. 4. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII *Contra Faustum*, cap. xxvii, col. 418, t. 8, quod « peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem. » Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina; unde in psal. iv, 6 et 7, dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi diceret : Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ, possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato : non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

Conclusio. — Cum ratio humana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna, quam ex ratione dependere.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege

æterna, ut dictum est. Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ : non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum, *Serm.* LXII *de Verb. Dom.*, cap. VIII, § 13, col. 420, t. 5, « inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris ; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet. » Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat ; non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ : puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala ; dicitur enim Rom., XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est, idem est quærere « utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, » quod quærere « utrum conscientia errans obliget. »

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere : quidam sunt indifferentes ; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error ; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere ; eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans ; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat ; ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat ; unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet ; non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis : puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est ; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem ; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. I et II, quod per se loquendo in-

continens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Conclusio. — Quævis voluntas a ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna, et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan., xvi, 2 : *Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum questione qua quæritur « utrum conscientia erronea liget, » ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur « utrum conscientia erronea excuset. »

Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet, manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra, quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est.

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala : puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex igno-

rantia legis Dei quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in IV cap. *De divin. nom.*, § 31, col. 730, t. 1, « bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare : et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam ; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit : nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

Conclusio. — Voluntas concordans rationi erranti circa ea, quæ quis scire tenetur, semper est mala.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra, quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX *Confessionum,* cap. III, col. 765, t. 1, quod « intentio remuneratur a Deo. » Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem : uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens [1].

Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum ; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi ; qui enim vult dare eleemo-

[1] Ita ex codd. emendarunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim. Edit. Rom. : « ut concomitans, » et hæc vox in multis etiam codicibus invenitur.

synam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum, et propter bonum.

Conclusio. — Bonitas voluntatis in his, quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth., XII, 35: *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona**, dicit Glossa [1]: « Tantum boni quis facit, quantum intendit. » Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

**De bono thesauro profert bona.*

2. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est quædam [2] causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum, quod circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intentione actus, quia intense vult vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter: uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere, puta aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intentionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet, licet materialiter intentione [3] existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est

[1] Parm.: « interlin. »
[2] Ita codic.; vox tamen illa: « quædam » in Parm. et in edit. deest.
[3] Sic codd.; in Parm.: « intentione recta. »

intense velle medicinam [1]. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari, et tamen non propter hoc intense vult vel operatur; quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur; quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa [2], dicit ibidem, quod « thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera. » Bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod [3] bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est.

Conclusio. — Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis; sed malitiæ quantitas est secundum quantitatem malitiæ intentionis.

ARTICULUS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa., LV, 9 : *Sicut exaltantur cæli a terra, ita exaltatæ* sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

* *Sic exaltatæ.*

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth., XXVI, 39 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis**, quod dicit, quia : « Rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, » ut Augustinus dicit in *Enchir.* [4]. Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

* *Sed sicut tu*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum quod est Deus [5]. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram : et ideo [6] ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum et ad tertium.

[1] In edit. : « medicari. » — [2] Scilicet Glossa *ordin.* Strabi, col. 127, t. 2. — [3] In Parm., sed inutiliter : « sola. » — [4] Implicite ex cap. CVI, col. 281, t. 6; expresse vero ex enarr. I in psalm. XXXII, § 2, col. 278, t. 4. — [5] « Quod est Deus » hic in Parm. et in edit. desideratur. — [6] In Parm. : « ergo. »

Conclusio. — Cum unumquodque bonum sit inquantum attingit ad propriam mensuram; manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed contra est quia super illud ps. xxxii, *Rectos decet collaudatio,* dicit Glossa *ord.* ex Aug.: « Rectum cor habet qui vult quod Deus vult. » Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea, forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum

materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune : sed non materialiter, ratione jam dicta.

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ : quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus ; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus inquantum est mors, quia ipse *vult omnes homines** *salvos fieri*, I Tim., II, 4; sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

** Omnes homines vult.*

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium objiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad ipsam rationem voliti, quam qui conformat quantum ad rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem ; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum; quod tamen non est in proposito.

CONCLUSIO. — Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter, non autem materialiter.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA
EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori; 2° utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis; 3° utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus; 4° utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem; 5° utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem; 6° utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

(*a*) Juxta Scotistas, quod Deus vult absolute a nobis fieri, idipsum debemus velle et efficere; non tenemur idem velle quod vult Deus, ubi voluntas Dei non est manifesta, ex præcepto sed tamen ex consilio. Tenemur semper esse Deo conformes in omni volito formali, non positive sed negative. Juxta Thomistas, tenemur conformari voluntati divinæ in volito formali : est communis. Non tenemur in volito materiali secundum se, et absolute. Joannes a S. Thoma, Gonet et alii dicunt tamen quod tenemur etiam in volito materiali : et hoc esse melius ac laudabilius Billuart asserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est. Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo bonum et malum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini; quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est; actus autem alicujus[1] potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est. Sed id quod est formale, est posterius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. 1, quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. » Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem; et sic est prius bonum quam actus voluntatis; inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior in[2] via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

Conclusio. — Actus exterioris bonitas, si consideretur secundum suam naturam, magis a ratione quam a voluntate est; sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth., VII, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos**. Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum intelligitur opus, secundum Glossam[3] *ord.*, col. 111, t. 2. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut e converso.

* *Neque arbor mala bonos fructus facere.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. 1, quod non

[1] In Parm. : « alterius. » — [2] « In » deest in Parm. — [3] Glossa *ord.* Strabi.

nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu, et ita[1] tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus secundum Philosophum, in VII *Metaph.*, text. 43. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium,* cap. VII, § 18, col. 528, t. 6, quod « quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri[2]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia; una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simplicitur bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione; et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

Conclusio. — Tota bonitas et malitia exterioris actus secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet; quæ vero ex circumstantiis, a ratione causatur.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II *Ethic.,* cap. VI, in princ. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. II *Ethic.,* cap. I. Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra ostensum est, quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel

[1] In Parm. : « ideo. »

[2] « Ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. »

malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia.

Sicut enim dictum est, prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum; sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias [1], tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XII, parum a princ., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

Conclusio. — Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis : sed secundum relationem ad circumstantias non una sed diversa est bonitas interioris actus, et exterioris, etsi una in alteram redundet.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, *Super Matth.*, hom. XIX, § 1, col. 567, t. 11 : « Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. » Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum secundum judicium Dei quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est. Non ergo

[1] In edit. : « circumstantiam. »

unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter : uno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem : puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis : quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset; defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium[1]. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Conclusio. — Bonitas exterioris actus quam habet ex bonitate finis, nonnisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus : ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem, vel malitiam (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum; nam virtus est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi, in princ. Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp., iv, 1 : *Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium*

[1] In Parm. : « involuntarius. »

(*a*) S. Bonaventura, Scotus et Scotistæ docent quod actui interiori bonitatem vel malitiam quamdam formalem, distinctam et propriam addit actus exterior, quia præmium vel pœnam accidentalem meretur. — Sed probabilius actus exterior ad præmium vel pœnam accidentalem non confert. Thomistæ docent quod actui interiori in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem actus exterior addit secundum quid; negant actus exterioris bonitatem vel malitiam esse formalem intrinsece.

meum et corona mea. Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa; unde dicitur Deuter., xxv, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam ; dicitur enim Exod., xxi, 29, quod *si bos fuerit cornupeta* ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

* *Bos cornupeta fuerit..... dominum ejus occident.*

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus : cum enim aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est : quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus. Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se; unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum punitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam ; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

Conclusio. — Eventus sequens præcogitatus, auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non præcogitatus autem si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget : aliud est si in pluribus, vel per se sequatur.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in V *Phys.*, text. 39 et 40. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus : puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum in III *Phys.*, text. 20 et 21, « actio et passio sunt unus actus. » Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actus servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona ; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in

uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut et e converso, ut dictum est. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntariæ, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

Conclusio. — Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus; verum si consideretur ut est unus unitate naturæ et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse, nihil vetat.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati; 2° utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis; 3° utrum habeat rationem meriti vel demeriti; 4° utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II *Physic.*, text. 82. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ. Ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in II *Physic.*, accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege æterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat a lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati : dicit enim Augustinus, XXII *Contra Faustum*, cap. XXVII, col. 418, t. 8, quod « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati.

Respondeo dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum; quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur : quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana ; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus ; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur, quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati ; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento ; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum ; et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

Conclusio. — Cum ex eo actus bonus vel malus dicatur quod rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum ex hoc quod bonus est vel malus rectitudinis habere rationem vel peccati, necessarium est.

ARTICULUS II.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, ut dicitur in II *Physic.*, text. 82. Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. v. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens non ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis : quia, ut dicitur in II *Physic.*, text. 82, « peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem. » Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere, et malum cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit in iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1, quod « malum est infirmum et impotens. » Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit I *Ethic.*, c. xii, et VII *Magn. moral.*, c. xix, quod « laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria. » Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ « bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi : unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Respondeo dicendum, quod sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa; ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti ; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bo-

nitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus ; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum ; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum : uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti ; puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum ; alio modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex ; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo est. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ ; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, circ. fin., quod « in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus ; » sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis ; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

Conclusio. — Cum omnes humani actus a nobis libere procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis ; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est quod dicitur Isa., iii, 10 et 11 : *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Respondeo dicendum, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui

lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

Conclusio. — Actus humani ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent secundum retributionem justitiæ ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum : quia, ut dictum est, meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim Job, xxxv, 6 et 7 : *Si peccaveris, quid ei nocebis?... Porro si juste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis; unde dicitur Isa., x, 15 : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle., ult., 14 : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem

debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est; unde qui facit actum malum non referibilem in Deum non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, et specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, inquantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur[1] quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

Conclusio. — Cum Deus sit gubernator ac totius universi rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens : actus humani, ut boni vel mali, non tantum apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.

QUÆSTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ IN GENERALI.

(Et tria quæruntur.)

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, et primo in generali; secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda : primo quidem de subjecto earum; secundo de differentia earum; tertio de comparatione earum ad invicem; quarto de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum aliqua passio sit in anima; 2° utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva; 3° utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua passio sit in anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in III *Physic.*, text. 19 et seq. Sed anima non movetur, ut probatur in I *De anima*, text. 36 et seq. Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem : nam « omnis passio magis facta abjicit a substantia, » ut dicitur in lib. VI *Topic.*, cap. II, in explic. loci 19. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., VII, 5 : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et *passiones*, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur tripliciter : uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur a re; sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis proprie[2] est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipi-

[1] Al. : « excludit. » — [2] « Proprie » deest in edit.

tur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei ; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem ægritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem ; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I *De generatione*, text. 18, dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid ; e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem : unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati, secundum quod est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, et pati secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III *De anima*, text. 2.

Ad secundum dicendum, quod pati et moveri etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I *De anima*, loc. cit. in arg., dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito quod est corruptibile.

Conclusio. — Cum contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est : passionem autem proprie dictam, non nisi per accidens attribui certum est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. « Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, » ut dicitur in II *Metaph.*, text. 4. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum ; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem

(*a*) Corpus hujus articuli, sicut et alia D. Thomæ plurima, in libro primo *Speculi moralis* Vincentii Bellovacensis invenitur (Di. V. Pa. 1); objectiones vero desiderantur. Lectorem editores Duacenses monent quod author hujus *Speculi moralis* ea quæ S. Thomas diffuse per quæstiones tractat, contraxit. — Singularem apathiæ doctrinam profitebantur stoici dicentes se esse omnino passionum expertes, nec gaudium, vel tristitiam, vel spem, vel timorem, vel etiam sentire dolorem. Sancti quidam et mystici generaliter tali modo loquuntur quod ignari homines, vel incauti, facilius credere possent hos sanctos et mysticos vel pro semetipsis Stoicorum apathiam admisisse, vel illam saltem aliis prædicasse. Legantur S. Clemens Alexandrinus, S. Macarius, S. Joannes Climacus, S. Maximus, etc. Ast in homine passionum pugnam hi sancti palam agnoscunt, sed volunt passiones in servitutem redigi, non destrui, sed domari. Sacra Scriptura, concilia, Patres, experientia et natura hominis concorditer figmenta stoica condemnant. Consulantur Hieronimus, *Contra Pelagium* et *Ad Ctesiphonem*, Augustinus, *De civitate Dei*, lib. IX, cap. IV, Lactantius, *Institut.*, lib. VI, cap. XIV, XV et XVI, concilium œcumenicum quintum quod in operibus Origenis, Dydimi Alexandrini et Evagrii de Ponto systema apathiæ reprobavit.

corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX *De civ. Dei,* cap. IV, § 1, col. 258, t. 7, quod « motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus; quidam vero sicut in græco habetur, expressius passiones vocant. » Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit in VI *Met.,* text, 8, quod bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum; unde et ibidem dicitur, quod verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio e contrario se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus : et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex ipso ex quo hoc habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, ut est in seipsa; per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in I dictum est, dupliciter organum animæ potest transmutari : uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ; puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio : unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est « accensio sanguinis circa cor. » Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

Conclusio. — Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim

Dionysius, II cap. *De div. nom.*, § 9, col. 647, t. 1, quod « Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens, divina[1]. » Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo ; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II lib. *Orthod. fid.*, cap. XXII, col. 939, t. 1, describens animales passiones : « Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali; » et aliter : « Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem boni et mali. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

Ad primum ergo dicendum, quod « passio divinorum » ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis; quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus, secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus, IX *De civitate Dei*, cap. v, col. 261, t. 7 : « Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt ; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem[2]. »

Conclusio. — Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis proprie in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur (*a*).

QUÆSTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili; 2° utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali; 3° utrum sit aliqua passio non habens contrarium; 4° utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. v, circa princ., quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tris-

[1] Ex versione Joannis Sarrasini.

[2] Interrogative et plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Damascenus dicit : « Passio est motus irrationalis animæ per boni et mali suspicionem. » Hanc vocem « irrationalis » Pelbartus, scotista, suppressit, nec bene, in definitione passionis quam ex Damasceno mutuatus est. Cæterum, ut apparet hic liquido, juxta Damascenum, passio est motus appetitivus virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. — Irrationalis ad motum refertur.

titia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, Matth., xiii, super illud : *Simile est regnum cælorum fermento,* etc., dicit Glossa ordinaria[1], col. 133, t. 2 : «In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. » Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II *Topic.,* cap. iii, loc. 25. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est. Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt ; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia, ita in actibus animæ actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi ; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem in primo, quod objectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis, ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quæcumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohiberetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia[2], quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem ; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet

[1] Glossa ord. Strabi.

[2] Ita edit. Rom.; Al. : « consequuntur gaudium et tristitiam. »

(*a*) Sex sunt in appetitu concupiscibili passiones : amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia; quinque sunt in appetitu irascibili : spes et desperatio, audacia et timor, ira.

Passionibus concupiscibilis author *Speculi moralis* delectationem et dolorem addit. Sed D. Thomas, in articulo sequenti, vocat delectationem gaudium, et dolorem tristitiam, licet plus sit gaudium quam delectatio, et tristitia quam dolor; nam gaudium est delectatio voluntatis, sicut et tristitia est voluntatis dolor. — Damascenus autem dicit quod dolor et delectatio passionum sunt sensus, non passiones.

aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet ; et ratio est eadem de malis ; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

Conclusio. — Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie a passionibus, quæ sunt in concupiscibili.

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V *Physic.*, text. 49. Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI *De naturalibus.* Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali ; quia sicut « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I *Ethic.*, in princ., ita « malum est quod omnia fugiunt. » Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III *Ethic.*, cap. vii. Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in III *Physic.*, text. 19 et seq. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur in V *Physic.*, text. 47, ~~48 et~~ 49. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino ; quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum ; sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur : una quidem secundum contrarietatem objectorum scilicet boni et mali, alia vero secundum accessum et recesssum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta ; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque (*a*). Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem ; quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum ; similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum ; et propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium ; omnis vero passio ejus [1] respectu mali est ut ab ipso, sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione diffi-

[1] « Ejus » desideratur in Parm. et in edit.

(*a*) Billuart dissentire videtur; dicit enim : « Passiones concupiscibilis feruntur circa objecta opposita; passiones vero irascibilis feruntur in idem objectum contrariis motibus. » Conciliatio facilis : S. Thomas de passionibus irascibilis in genere, Billuart de passionibus inter se oppositis, sive concupiscibilis, sive irascibilis, loquitur. — Sic, quamvis passiones oppositæ in idem objectum contrariis ferantur motibus, quædam tamen pro objecto bonum, et quædam malum, habent.

cultatis vel arduitatis, ut supra dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, inquantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — In passionibus irascibilis reperitur contrarietas tam secundum objecta, quam secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est. Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet bonum vel malum pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est bonum, opponitur passio cujus objectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed contra, ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in IV *Ethic.*, cap. v, parum a princ. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione iræ quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali; quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit in sua *Rhetorica*, lib. II, cap. III, in princ., quod « mitescere opponitur ei quod est irasci; » quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Sola ira inter omnes animæ passiones est cui nulla est alia passio contraria, neque secundum contrarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino.

ARTICULUS IV.

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 24. Ergo passiones ejusdem

potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad bonum vel malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel secundum majorem vel minorem accessum et recessum. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter : uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua ; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat ; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum ; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto ; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum ; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio ; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est, sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres : scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nullo passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Sunt aliquæ in parte animæ appetitiva passiones differentes specie, non tamen contrariæ ; ut amor et gaudium.

QUÆSTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri ; 2° utrum omnis passio animæ sit mala moraliter ; 3° utrum omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus ; 4° utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; « mores » enim « proprie dicuntur humani, » ut Ambrosius dicit *Super Lucam,* prolog., § 8, col. 1612, t. 2. Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, « bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, » ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.,* § 32, col. 734, t. 1. Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. V, quod « passionibus neque laudamur neque vituperamur. » Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei,* cap. VII, § 2, col. 410, t. 7, de passionibus animæ loquens : « Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. »

Respondeo dicendum, quod passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est.

Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter.

Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I *Ethic.,* cap. XIII.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinatur; unde subdit : « Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter; » id est, secundum rationem vel præter rationem.

Conclusio. — Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt; non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.

ARTICULUS II.

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus, IX *De civit. Dei,* c. IV, § 1, col. 258, t. 7, quod « passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. » Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.,* cap. XXII, col. 942, t. 1, quod « operatio quidem quæ secundum naturam motus est; passio vero quæ præter naturam[1]. » Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit, lib. II, cap. IV, col. 875, t. 1, quod « diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam[2]. » Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

[1] Sic apud Migne, ex versione Mich. Lequien : « Actio motus est naturæ consentaneus; passio, motus præter naturam. »

[2] « Ex eo quod naturæ consentaneum est, in id quod est contra naturam. »

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde Rom., VII, 5, dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV *De civitate Dei*, cap. IX, § 1, col. 413, t. 7, quod « rectus amor omnes istas affectiones rectas habet; metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis[1]. »

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum; nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III lib. *De tusculanis quæstionibus*, parum a princ., omnes passiones vocat « animæ morbos : » ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt sani non sunt; et qui sani non sunt insipientes sunt; unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi « passiones » vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.

Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut etiam mediocriter ægrum sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis (*a*).

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolem aut diastolem (*b*), et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant in peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

Conclusio. — Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt.

ARTICULUS III.

Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in *Catilinario*, in princ. orat. Cæsaris : « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia atque misericordia vacuos esse decet. » Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus, Eph., V, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi*. Sed Deus et sancti angeli « puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt, » ut Augustinus dicit in IX *De civitate Dei*, cap. V, col. 261, t. 7. Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum

[1] Plenius et paulo aliter in textu D. Augustini.

(*a*) Stoici omnes passiones morbos animæ vocabant, quia illas solas passiones, quæ præter ordinem rationis erant, passionis nomine donabant; cæteras nomine voluntatis indicebant. Sic a Peripateticis passionum mediocritatem approbantibus voce tenus discrepabant.

(*b*) Systole est constrictio quædam, et diastole quædam dilatatio. Cor, arteriæ, pulmo, pectus et cerebrum systolem et diastolem habent. Quando cor systolem habet, habent arteriæ diastolem, et vice versa.

morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *De civit. Dei,* cap. v, col. 261, t. 7, quod « passio misericordiæ rationi deservit quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. » Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in psalm. LXXXIII, 3, dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum,* ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis; uno modo antecedenter; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensionis[1] voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

Conclusio. — Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis et voluntatis.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo : et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona

[1] Ita codd.; in edit. : « intensioris. »

vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *De civ. Dei,* cap. v, col. 261, t. 7, quod misericordia pertinet ad virtutem; Philosophus etiam dicit in II *Ethic.,* cap. VII, prope fin., quod « verecundia est passio laudabilis. » Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest uno modo, secundum quod est in genere naturæ; et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis; alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de judicio rationis; et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quæ est « timor turpis; » et de invidia, quæ est « tristitia de bono alterius; » sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est in [1] passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; et similiter quæ a vero malo recedunt; e contrario vero passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen inquantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

Conclusio. — Bonum et malum non pertinent ad speciem actus et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.

QUÆSTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis; 2° de ordine passionum concupiscibilis ad invicem; 3° de ordine passionum irascibilis ad invicem; 4° de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est. Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII *Phys.,* text. 32. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis; dicit enim Philosophus, in IV *Ethic.,* cap. v, a med., quod « punitio quietat impe-

[1] In Parm. : « ex. »

tum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens.» Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis[1].

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum ; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior est in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes præcedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli, Rom., XII, 12 : *Spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis, sequitur enim timorem ; cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia ; præcedit autem motum iræ ; quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ ; et quia rependere vicem malis[2], apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem ; spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum ; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum ; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens ; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

Conclusio. — Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut hæ ab illis originem habeant, et ad illas terminentur.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in II *De anima,* text. 49. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat : est enim « vis unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit, in IV cap. *De div. nom.,* § 15, col. 714, t. 1. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed

[1] Ita codd. — [2] Sic codd.; in Parm. : « mali. »

delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. II et III. Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei*, cap. VII, § 2, col. 410, t. 7, quod « omnes passiones ex amore causantur; amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est. » Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum, unaquæque scilicet sua passione opposita; quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. « Voces » enim « sunt signa intellectuum, » secundum Philosophum, I *Perih.*, in princ. Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in X *De Trinit.*, cap. XII, § 19, col. 984, t. 8, « amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.» Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Conclusio. — Cum omnes in potentia concupiscibilis passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Præterea, arduum est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod injacet jam ut præsens, quod pertinet ad iram, quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes; et sic spes non videtur esse prior [1].

3. Præterea, prius occurrit in motu ad

[1] Sic codd.; in Parm. : « potior. »

finem recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo ; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus : uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium : alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, sed ex præsentia mali causatur passio iræ.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali ; oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timore; ita tamen quod spes est prior desperatione ; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum ; et ideo est motus in bonum per se ; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud ; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ ; nam audacia consequitur spem victoriæ et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam : « Nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, » secundum quod Avicenna dicit in VI *De naturalibus*.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo desiderium et fuga ; tertio spes et desperatio ; quarto timor et audacia ; quinto ira ; sexto et ultimo gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. v : ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum ; et ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior ; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum ; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

Conclusio. — Spes cum inter omnes irascibilis passiones magis et prius bonum respiciat, prior quoque omnibus necessario est.

ARTICULUS IV.

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, « gaudium et tristitia, spes et timor. » Augustinus enim, in XIV *De civ. Dei*, cap. VII, § 2, col. 410, t. 7, non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones ; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis ; et sic erit amor principa-

lis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius, in lib. I *De consolat.*, metr. VII, col. 657, t. 1, enumerans quatuor principales passiones dicit :

> « Gaudia pelle,
> Pelle timorem,
> Spemque fugato,
> Nec dolor adsit. »

Respondeo dicendum, quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. V. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur.

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales : quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale : et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

Conclusio. — Gaudium, tristitia, spes et timor quatuor sunt principales animæ passiones, quamvis non secundum eamdem rationem.

QUÆSTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali; et primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita : nam primo considerabimus de amore et odio; secundo de concupiscentia et fuga; tertio de delectatione et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria : 1° de ipso amore; 2° de causa amoris; 3° de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum amor sit in concupiscibili; 2° utrum amor sit passio; 3° utrum amor sit idem quod dilectio; 4° utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit in concupiscibili.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap., VIII, 2 : *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi a juventute mea*. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni : dicit enim Augustinus in XIV *De civitate Dei*, cap. VII, § 2, col. 410, t. 7 : « Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia ; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque, si acciderit, sentiens, tristitia est. » Sed non omnis passio est in concupiscibili ; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius, in cap. IV *De div. nomin.*, § 15, col. 714, t. 1, ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Topic.*, cap. III, in loco 25, quod « amor est in concupiscibili. »

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit bonum ; unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et hujusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero, et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum (*a*). In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis ; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis ; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum ; quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus : quia, ut Dionysius dicit, c. IV *De div. nom.*, § 10, col. 707, t. 1, « omnibus est pulchrum et bonum amabile, » cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

Conclusio. — Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit passio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est « virtus quædam[1]. » ut dicit Dionysius cap. IV *De div. nomin.*, § 15, col. 714, t. 1. Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est « unio quædam vel nexus[2], » secundum Augustinum, in lib. VIII *De Trinit.*, cap. x, § 14, col. 960, t. 8. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. II *Orthod. fid.*, cap. XXII, col. 939, t. 1, quod passio est « motus quidam. » Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. v, circa med., quod « amor est passio. »

[1] Corder. : « vim quamdam sive potestatem. »

[2] « Quid est ergo amor nisi quædam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens. »

(*a*) Secundum Richardum a Mediavilla, amor generalissime dictus quamlibet inclinationem in bonum comprehendit.

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens; nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa connaturalitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter gravitatem, potest [1] quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem [2] ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam « appetitivus motus circulo agitur, » ut dicitur in III *De anima,* text. 55. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in ejus intentione [3], et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis; ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nom.,* § 15, col. 714, t. 1, quod « amor est virtus unitiva, » et Philosophus dicit in II *Polit.,* cap. II, a med., quod « unio est opus amoris. »

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

CONCLUSIO. — Amor secundum quod est in concupiscibili, cum sit quædam appetitus ab appetibili immutatio, passio proprie est, communiter autem ut est in voluntate.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit idem quod dilectio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, IV cap. *De divin. nom.,* § 11, col. 707, t. 1, dicit quod « hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas. » Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

2. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in XIV *De civ. Dei,* c. VII, § 2, col. 410, t. 7. Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nomin.,* § 12, col. 710, t. 1, quod « quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis. »

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas et amicitia.

Differunt tamen in hoc quod amicitia, secundum Philosophum, in VIII *Ethic.,* c. V, parum a med., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; charitas autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso; addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in con-

[1] Ita cod. et edit. Rom.; sed Parm. : « Quæ est principium motus ad locum connaturalem propter connaturalitatem potest, » etc.

[2] Alias « coarctationem. » — [3] Ita cod.

cupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura; charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus; unde parum post subdit, quod « recta voluntas est amor bonus, » et quod « perversa voluntas est malus amor. » Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit judicium rationis; magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est, et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

Conclusio. — Tametsi amor et dilectio ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent; differunt tamen in hoc, quod dilectio addit ad amorem electionem præcedentem.

ARTICULUS IV.

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. v, a med. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. III, triplex est amicitia, « utilis, delectabilis et honesta. » Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in II *Top.*, cap. II, ad loc. 8. Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. II, in princ. Ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. IV, in princ., « amare est velle alicui bonum. » Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ.

Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ et concupiscentiæ: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; et quantum ad hoc sal-

vatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

Conclusio. — Diversus est amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod amore concupiscentiæ quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quam in illum cui vult : sed amore amicitiæ magis in illum, cui bonum volumus, inclinamur.

QUÆSTIO XXVII.

DE AMORE QUOAD CAUSAM EJUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa amoris, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum bonum sit sola causa amoris; 2° utrum cognitio sit causa amoris; 3° utrum similitudo ; 4° utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum sit sola causa amoris.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud psal. x, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam ;* alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. iv, a med., quod « eos qui mala sua dicunt, amamus. » Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit, cap. iv *De div. nom.*, § 10, col. 707, t. 1, quod « non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile. »

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII *De Trinit.*, cap. iii, § 4, col. 949, t. 8 : « Non amatur certe nisi bonum solum. » Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est bonum : quia, ut dictum est, amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum ; et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala ; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit « quod omnia appetunt, » de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur apprehensio; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis ; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

Conclusio. — Cum cuique bonum sit id quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.

ARTICULUS II.

Utrum cognitio sit causa amoris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ ; cum enim in his « idem

sit eas habere quod eas noscere [1], » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXV, § 1, col. 24, t. 6, si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscuntur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius IV cap. *De divin. nom.*, § 10, col. 707, t. 1; non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat in X *De Trin.*, cap. I, § 1, col. 971, t. 8, quod « nullus potest amare aliquid incognitum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit IX *Ethic.*, cap. V et XII, in princ., quod « visio corporalis est principium amoris sensitivi ; » et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X *De Trin.*, cap. I, etc., ut supra. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur : quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter solam [2] summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus natnralibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est.

Conclusio. — Bonum cum nonnisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motus, necesse est apprehensionem et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.

ARTICULUS III.

Utrum similitudo sit causa amoris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii; dicitur enim Proverb., XIII, 10, quod *inter superbos semper sunt jurgia* *; et Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. I, a med., quod « figuli corrixantur ad invicem. » Ergo similitudo non est causa amoris. *Jurgia sunt.

2. Præterea, Augustinus dicit in IV *Confess.*, cap. XIV, § 22, col. 702, t. 1, quod « aliquis amat in alio quod esse non vellet, » sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat; sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum

[1] « Neque ullam disciplinam aliud sit habere quam nosse. »

[2] Ita codd.; in Parm. : « aliquam. »

similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. IV, post princ., quod « beneficos in pecunias et salutem amamus, » et « similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt. » Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XIII, 19: *Omne animal diligit simile sibi.*

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu; sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum; nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ; ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra, quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt jurgia*, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat, et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod, licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

Conclusio. — Similitudo cum sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi; ac proinde amoris causa est.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. III, quod « aliqui amantur propter delectationem. » Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit in X *De*

Trinit., cap. I, § 2, col. 973, t. 8 : « Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat. » Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra[1] est quod « omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur, » ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* cap. VII, § 2, col. 410, t. 7.

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat vel auget amorem et[2] ratione delectationis, quia delectationem causat; et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat; non enim ita intense desideramus quæ non speramus; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati (*a*).

Conclusio. — Fieri non potest ut omnis amoris aliqua alia passio animæ sit causa, quanquam alicujus amoris aliqua alia passio causa esse potest.

QUÆSTIO XXVIII.

DE AMORE QUANTUM AD EFFECTUM EJUS.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus amoris, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum unio sit effectus amoris; 2° utrum mutua inhæsio; 3° utrum extasis sit effectus amoris; 4° utrum zelus; 5° utrum amor sit passio læsiva amantis; 6° utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio sit effectus amoris.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus ad Galat., IV, 18 : *Bonum æmulamini in bono semper*, loquens de seipso, ut Glossa[3] dicit, *et non tantum cum præsens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius ; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit, Dionysius IV cap. *De divin. nomin.*, § 15, col. 714, t. 1, quod « amor quilibet est virtus unitiva. »

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ; uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde ap-

[1] Al. : « hoc; » et in Parm. : « hæc. » — [2] In Parm. : « hoc. » — [3] Parm. : « interlin.»

(*a*) His causis amoris, adde sympathiam, familiaritatem, communicationem in bonis aut secretis.

prehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse; et Augustinus dicit in IV *Confess.*, cap. VI, § 11, col. 697, t. 1 : « Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ. »

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in VIII *De Trinitate,* cap. X, § 14, col. 960, t. 8, quod « amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans vel copulare appetens[1], » amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit « copulans, » refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit « copulare intendens, » pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero et in absentia, et in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem : quædam enim unio est causa amoris; et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundum coaptationem affectus; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiæ ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata : et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit II *Polit.*, c. II, post med. : « Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur. »

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

Conclusio. — Cum amor ad quærendam amati præsentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.

ARTICULUS II.

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, et e converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et e converso, sequitur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp., I, 7 : *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor

1 « Quid est ergo amor nisi quædam vita. »

Dei, dicitur I ad Corinth., II, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato, per amorem amicitiæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam; unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiæ amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum « eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, » secundum Philosophum in IX *Ethic.*, cap. III, a med., et in II *Rhetor.*, cap. IV, in princ., ut sic, inquantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

Conclusio. — Cum amor faciat amatum in amante esse et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhæsionem effectum amoris esse.

ARTICULUS III.

Utrum extasis sit effectus amoris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.*, col. 711, quod « divinus amor extasim facit, » et quod « ipse Deus propter amorem est extasim passus. » Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, in tantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua; unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

Conclusio. — Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositive, alliciendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata : in vi autem appetitiva directe et simpliciter amor amicitiæ facit extasim; sed non amor concupiscentiæ nisi secundum quid.

ARTICULUS IV.

Utrum zelus sit effectus amoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium : unde dicitur I ad Corinth., III, 3 : *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in psal. LXXII, 3 : *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1, quod « Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia. »

Respondeo dicendum, quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXXV, col. 23, t. 6, intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt; similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excelse [1] videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in psalm. XXXVI, 1 : *Noli æmulari in malignantibus, neque* [2] *zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem amicitiæ quærit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bonis amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud III Reg., XIX, 14 : *Zelatus sum pro Domino exercituum;* et Joan., II, super illud : *Zelus domus tuæ comedit me,* dicit Glossa ordin., col. 365, t. 2, quod « bono zelo comeditur qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit. »

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus sibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem

[1] Al. : « excellere. » — [2] Parm. : *usque*.

hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis, et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri; nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

Conclusio. — Zelus cum sit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris effectus necessario est.

ARTICULUS V.

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem; dicitur enim Cant., II, 5: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim Cant., V, 6: *Anima mea liquefacta est, ut* dilectus meus *locutus est.* Ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim, VII cap. *Cæl. hier.*, § 1, col. 206, t. 1, inter cæteras proprietates ad amorem seraphim pertinentes, ponit « calidum, » et « acutum, » et « superfervens [1]; » et Cant., VIII, 6, dicitur de amore, quod *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV cap. *De div. nom.*, § 10, col. 707, t. 1, quod « singula seipsa amant contentive [2]; » id est conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, proficit [3], et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ, IX, 10: *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quæ primum est liquefactio, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quamdam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quamdam [4] mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive fruitio; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per languorem, unde et Tullius, in III *De tuscul. quæst.*, maxime tristitiam ægritudinem nominat, et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad

[1] Corder.: « fervorem et acumen et effervescentiam. » — [2] Corder.: « singula amant seipsa conservando se. » — [3] Al.: « perficitur. » — [4] « Quamdam » deest in Parm.

objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

Conclusio. — Amor cujusque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem, disconvenientis vero, sicuti peccati amor, amantem lædit : generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis omnis amor læsivus dici potest.

ARTICULUS VI.

Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est. Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur in III *Ethic.,* cap. v. Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III *De anima*, text. 48 et seq. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.,* § 10, col. 707, quod « propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt[1]. »

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem « intellectualem, rationalem, animalem, naturalem[2]. » Sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. *De divin. nom.,* § 15, col. 714, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est, causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones : unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur.

Conclusio. — Quodlibet agens, ex amore agit quodcumque agit, cum ex intentione finis et boni operetur.

QUÆSTIO XXIX.

DE ODIO.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de odio, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum causa et objectum odii sit malum; 2° utrum odium causetur ex amore; 3° utrum odium sit fortius quam amor; 4° utrum aliquis possit habere odio seipsum; 5° utrum aliquis possit habere odio veritatem; 6° utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa et objectum odii sit malum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile : unde in laudem quorumdam dicitur II Mach., III, 1, quod *leges optime* custodiebantur *propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est. Ergo objectum odii est malum.

[1] Corderius : « Omnia, pulchrum et bonum expetendo, faciunt et volunt, quæcumque faciunt et volunt. »

[2] Corderius : « Amorem sive angelicum, sive spiritalem, sive animalem, sive naturalem. »

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis. ita ad id quod est repugnans et corruptivum habet disssonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia communia[1] conveniunt in ente; sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum; unde contingit quandoque nec odium mali nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ, secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

Conclusio. — Sicut bonum objectum est et causa amoris, ita malum est objectum et causa odii.

ARTICULUS II.

Utrum odium causetur ex amore.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in *Postprædicamentis*, in cap. « De simul. » Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIV *De civitate Dei*, cap. VII, col. 410, t. 7, quod « omnes affectiones causantur ex amore. » Ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ[2].

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens; nam substantia realiter est causa accidentis, et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia

[1] « Communia, » deest in Parm.—[2] Addunt edit.: « causatur ex amore. »

accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia; ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum; sed in intentione est e converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem; et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

Conclusio. — Cum nihil odio habeatur nisi hoc quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.

ARTICULUS III.

Utrum odium sit fortius quam amor.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. xxxvi, § 1, col. 25, t. 6 : « Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. » Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, ibid. Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia « malum non agit nisi in virtute boni, » ut Dionysius dicit, cap. iv *De divin. nomin.*, § 32, col. 731, t. 1. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo : primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ; quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in X *De Trin.*, c. xii, § 19, col. 984, t. 8, quod « amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia. » Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum : nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris; et ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

Conclusio. — Cum odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter, licet odium interdum magis sentitur quam amor.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in psal. x, 16 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibiipsi malum, puta illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit in II *De consol.*, prosa v, col. 690, t. 1, quod « avaritia facit homines odiosos; » ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., v, 29, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter : uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum esse simpliciter malum ; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire [1]. Alio modo ex parte suiipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso ; unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam ; unde amant se secundum id quod æstimant se esse; sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem, odit* non solum *animam suam,* sed etiam se ipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum ; sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod « avaritia odiosos facit » aliis, non autem sibiipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

Conclusio. — Cum omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, « omnes homines naturaliter scire desiderant, » ut dicitur in principio *Metaph.* Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. IV, a med., quod « homines amant non fictos ; » sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem ; non ergo eam odio habet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal., IV, 16 : *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Respondeo dicendum, quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione; bonum enim habet rationem appetibilis ; non autem ens vel verum, quia bonum est « quod omnia appetunt. » Et ideo bonum secundum rationem boni

[1] Nicolaï dicit hanc vocem sæpe a Scriptura usurpari.

non potest odio haberi nec in universali nec in particulari.

Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato : uno modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur, Job, XXI, 14 : *Scientiam viarum tuarum nolumus ;* tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius : puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus in X *Confess.*, cap. XXIII, § 34, col. 794, t. 1, quod « homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile; propter quod dicit Augustinus, ubi supra, quod « amant eam lucentem. » Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

CONCLUSIO. — Non potest veritas in universali a quoquam odio haberi, sed in particulari potest, secundum quod repugnat bono amato.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibilis apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 8. Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetor.*, cap. IV, prope fin., quod « ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera : furem enim odit et calumniatorem unusquisque. »

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui : uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis ; alio autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter ; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis ; sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis ; actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit, lib. II *Rhet.*, cap. IV, prope fin. : « Ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere. » Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum conse-

quatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

Conclusio. — Cum ovis non modo hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium non tantum ad particulare, verum etiam ad universale se extendere potest.

QUÆSTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de concupiscentia, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum; 2° utrum concupiscentia sit passio specialis; 3° utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales; 4° utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, et, ut dicitur Sap., VI, 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: imo Apostolus dicit Rom., VII, 18: *Non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud ps. CXVIII, 20: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orth. fidei*, cap. XII, col. 227, t. 1, quod « irrationale obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva [1]. » Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit I *Rhetor.*, cap. XI, parum a princ., « concupiscentia est appetitus delectabilis. »

Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur, una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo téndat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in psal. LXXXIII, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed

[1] « Pars illa quæ rationem audit, eique obsequitur, in iram et cupiditatem distribuitur. Communi autem nomine pars irrationalis vocatur illa, in qua passiones et appetitus existunt. » Ex vers. Mich. Lequien, apud Migne.

etiam ad superiorem; non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

Conclusio. — Concupiscentia, cum sit rei secundum sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitus proprie est.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ secundum Philosophum in I *Rhetor.*, cap. xi, parum a princ. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. xxxiii, col. 23, t. 6, quod « cupiditas est amor rerum transeuntium; » et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est. Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. xii, col. 930, t. 1, quod « expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam; » ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens; nam secundum quod est præsens, facit in ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ : hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum vel etiam potentiarum sensitivæ partis quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri : unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum, quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ[1] ita se habet ad malum, sicut

[1] Ita codd. et edit. passim; edit. Patav. an. 1712 : « quia. »

concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis[1], sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut et quandoque cupiditas loco spei; quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel malum futurum ponitur spes, et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

Conclusio. — Concupiscentia est passio sensitivi appetitus ab amore a quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundum speciem diversa.

ARTICULUS III.

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales et aliquæ non naturales.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum, non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II *Physic.*, in princ., et text. 49. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest; quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in III *Ethic.*, cap. xi, in princ., et in I *Rhet.*, cap. xi, parum a princ., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile: uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis; alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas.

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in III *Ethic.*, loc. sup. cit., vocat eas « communes » et « necessarias. » Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in II *Rhet.*, loc. sup. cit., Philosophus dicit primas concupiscentias esse « irrationales, » secundas vero « cum ratione. » Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in III *Ethic.*, loc. sup. cit., « propriæ » et « appositæ, » scilicet supra naturales[2].

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum; et secundum hoc cibi et potus, et hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in *Rhet.*, loc. sup. cit., vocat « irrationales; » et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in *Rhet.*, ibid., dicuntur « cum ratione. »

[1] Ita edit. passim; codd. Al., Camer., Tarrac. aliique : « mali et abstentis. » — [2] Al. : « supernaturales. » Codices Alcan. et Camer. : « super naturales. »

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I lib. dictum est; et secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri mediante imaginatione particulari.

Conclusio. — Ex concupiscentiis aliæ sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundum sensus apprehensionem, bonum conveniens naturæ insequuntur; aliæ supra naturam, sive non naturales, quibus movemur ad ea bona quæ in ratione, vel supra rationem sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 8. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum [1], non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. VI, post. med., quod « in infinitum [2] concupiscentia existente, homines infinita desiderant. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit; natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit; quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Joan., IV, 13: *Qui biberit ex hac aqua* * *sitiet iterum.* * *Qui bibit ex aqua hac.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita; sequitur enim rationem, ut dictum est; rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum, in I *Politic.*, cap. VI, post med., quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero ejus quod est ad finem non [3] est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur, qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit, ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu [4]; vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub

[1] Cod. Alcan.: « non proportionatum; » perperam edit. Rom.: « proportionatum. »

[2] Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav.; Nicolaï: « infinita. » Edit. Rom.: « infinito concupiscentiæ existente.

[3] Sic codd.; edit. habent: « Si secundum illam mensuram appetitus quæ convenit fini. » — Nescio qua incuria in Parm. negatio suppressa fuit, ita ut legatur: « Concupiscentia est infinita, si secundum, » etc. Et hoc est præcise contrarium ejus quod D. Thomas tenet.

[4] Ita editi passim; Al.: « simul. » Neutrum haberi in quibusdam codd. et editis, notat Garcia. Cod. Alcan.: « prout semel concupiscimus in actu. »

ratione infiniti apprehendi, quia « infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur in III *Phys.*, text. 63.

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit; sed quod in quolibet concupito quod consequitur delectetur[1].

Conclusio. — Cum naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, quæ semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licet in potentia secundum successionem infinita dici possit : non naturalis vero concupiscentia, quæ videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quæ in infinitum procedere potest, prorsus infinita est.

QUÆSTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor : primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus ejus; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quæruntur octo : 1° utrum delectatio sit passio; 2° utrum sit in tempore; 3° utrum differat a gaudio; 4° utrum sit in appetitu intellectivo; 5° de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris; 6° de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem; 7° utrum sit aliqua delectatio non naturalis; 8° utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio sit passio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim, in II lib. *Orth. fid.*, cap. xxii, col. 942, t. 1, distinguit operationem a passione, dicens quod « operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam[2]. » Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. xii et xiii, et in X, cap. iv. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur in III *Phys.*, text. 19, et II *De anima*, text. 54. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse; causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. iv, post med. Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in VII *Physicorum*, text. 16, et in II *De anima*, text. 58. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus in XIV *De civ. Dei*, cap. vi, vii, viii, col. 409, etc., t. 7, ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiam, inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi; nam, sicut Philosophus dicit in I *Rhet.*, c. xi, in princ., « delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem. »

Ad cujus intellectum considerandum est, quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam,

[1] Ita Garcia, Nicolaï et posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Al. : « Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.

[2] « Actio motus est naturæ consentaneus; passio, motus præter naturam. » Ex vers. Mich. Lequien.

hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est « motus animæ, » ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur « constitutio in existentem naturam, » id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur simul tota, ostenditur[1] quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus : non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XII; per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet, quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in II *De anima,* text. 2, 5 et 6, et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest : unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est, et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Conclusio. — Delectatio, cum sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, animæ passio est.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio sit in tempore.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in I *Rhet.*, c. XI, in princ., Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, « diuturnum » vel « morosum » dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. III et IV, quod « secundum nullum tempus accipiet quis delectationem. »

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter : uno modo secundum se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud vero, et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent : sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, vel generationis ipsius; sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

[1] Al. : « ostendit. »

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III *De anima,* text. 28, motus dupliciter dicitur : uno modo, qui est « actus imperfecti, » scilicet existentis in potentia, inquantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est « actus perfecti, » id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Conclusio. — Delectatio secundum se nunquam est in tempore; verum si sit in bono jam adepto, quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio differat a gaudio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos : sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione et lætitia, et exultatio, et jucunditas significent aliquid aliud a delectatione; et sic erunt omnes diversæ passiones; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium; sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo *De anima,* est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est, ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel sicut Damascenus, lib. II *Orthod. fid.,* cap. XIII, col. 930, t. 1, et Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.,* dicunt : « Voluptatum hæc sunt animæ, illæ corporis : » quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere : sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquid sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam lætitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur lætitia : exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora : jucunditas vero

[1] Nemesius, cui liber *De nat. hom.* jamdiu fuit restitutus : c. XVIII, col. 678.

dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium; non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

Conclusio. — Differunt delectatio, quæ etiam brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem quæ sit secundum rationem.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in I *Rhetor.*, c. xi, in princ., quod « delectatio est motus quidam sensibilis, » qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in psal. xxxvi, 4, dicitur : *Delectare in Domino.* Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei,* cap. vi, col. 409, t. 7, quod « cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consensionem quæ volumus. »

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione; dicit enim Philosophus in X *Ethic.,* cap. iv, a princ., quod « secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem secundum intellectum et speculationem. »

Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum; sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus in VII *Ethic.,* cap. ult., circ. fin., quod « Deus simplici operatione gaudet; » et Dionysius dicit in fin. *Cæl. hier.*, § 9, col. 339, t. 1, quod « angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam[1]. »

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis : unde ibidem Dionysius dicit, quod « sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum[2]. » Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

Conclusio. — Cum delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solum in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. ii. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

[1] « Omnino incapaces sunt passibilis nostræ voluptatis; Deo autem congaudere perhibentur... juxta benignæ copiam lætitiæ atque ineffabilis delectationis. » Cord.

[2] « Cujus sæpe numero viri quoque sancti participes effecti sunt. » Cord.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. III, circa. med. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est quod dicitur in psal. CXVIII, 103 : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII, quod « maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, delectatio provenit ex conjunctione convenientis, qui[1] sentitur vel cognoscitur. In operationibus[2] autem animæ, præcipue sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ : motus enim est « actus mobilis a movente. » Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum : unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo, quia intellectualis cognitio et perfectior est et magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. XIV *De Trin.*, cap. XIV, § 19, col. 1051, t. 8.

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, et id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam a maxime corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; objectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria : primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur : unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales,

[1] Al. : « cum sentitur et. » — [2] Al. : « operibus. »

quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula; unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

Conclusio. — Cum intellectualis cognitio perfectior et nobis carior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quam sensibiles et corporales, licet hæ quoad nos interdum magis sint vehementes.

ARTICULUS VI.

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum; dicitur enim Tobiæ, v, 12 : *Quale gaudium erit mihi* qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

* Mihi erit.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in I *Rhetor.*, cap. XI. Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. x, quod « maximæ delectationes sunt secundum tactum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in I *Metaph.*, in princ., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III *Ethic.*, c. x, circa med.

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis : quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est, significat animalem delectationem; et hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio; nam delectatio, et maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

Conclusio. — Delectatio visus ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delectatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiæ naturales, est simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus major.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit naturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed « omne violentum est contristans, » ut dicitur in V *Metaph.*, text. 6. Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita. Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII *Ethic.*, cap. xii et ult., quod « quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam. »

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur « quod est secundum naturam, » ut dicitur in II *Phys.*, text. 4 et 5. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus et hujusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei: et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat: ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Cum quædam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.

ARTICULUS VIII.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in *Prædicamentis*, cap. De oppos., in princ., videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum, ut probatur in X *Metaph.*, text. 17. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contrarla est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 13 et 14. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, « ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, » secundum Philosophum, *ibid.*, « sunt contraria. » Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. v, circa med. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in V *Physic.*, text. 54. Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V *Physic.*, text. 54 et seq. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Cum aliquæ delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias.

QUÆSTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de causis delectationis, et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum operatio sit causa propria delectationis; 2° utrum motus sit causa delectationis; 3° utrum spes et memoria; 4° utrum tristitia; 5° utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa; 6° utrum benefacere alteri sit causa delectationis; 7° utrum similitudo sit causa delectationis; 8° utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. xi, a princ., « delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur; » requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est. Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissime consistit in fine adepto ; hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in I *Rhetor.*, loc. sup. cit. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII *Ethic.*, cap. XII et XIII, et X, cap. IV et V, quod « delectatio est operatio connaturalis, non impedita. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit ; nam actualis cognitio operatio est quædam ; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione ; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum ; vel quocumque alio modo simul cum cognitione ; sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi ; quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. III, ante med., « magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium ; » quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam uti eis vel posse uti ; et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta ; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc, otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

Conclusio. — Cum omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrumque in quadam operatione consistat, omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est.

ARTICULUS II.

Utrum motus sit causa delectationis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est, bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis ; unde Philosophus in VII *Ethic.*, cap. XII, dicit quod « delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis. » Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 24. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in I *Rhetor.*, cap. XI, a princ. Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VIII *Confess.*, cap. III, § 8, col. 752, t. 1 : « Quid est hoc, Domine Deus meus, cum in æternum tibi tu ipse sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alternat defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus ? » Ex quo accipitur, quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus ; et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet duo quorum

est [1] conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis.

Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, et in I *Rhet.*, cap. xi. Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus auget effectum; sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in IV *Confess.*, cap. xi, § 17, col. 700, t. 1 : « Non vis utique stare syllabas, sed tranvolare, ut aliæ veniant, et totum audias : ita semper omnia, quibus unum aliquid constat, et non simul sunt omnia, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia. »

Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione; nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

Conclusio. — Motus est causa delectationis, quoad omnia quæ in ipsa delectatione reperiuntur.

ARTICULUS III.

Utrum spes et memoria sint causæ delectationis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. xii, col. 930, t. 1. Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim Prov., xiii, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom., xii, 12 : *Spe gaudentes,* et in psal. lxxvi, 4 : *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter : uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognos-

[1] Ita codd.; in Parm. et in omnibus edit. satis inepte : « scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, » etc., tria enim requisita sunt, ut ex articulo patet; nos qui delectamur, bonum delectans, et horum conjunctionis delectabilis cognitio.

cente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum.

Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; inquantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis quam memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

Conclusio. — Cum delectatio ex boni convenientis præsentia et conjunctione nascatur, cum memoria et spes bonum conveniens aliquo modo præsens constituant, etiam memoria et spes sunt causæ delectationis.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in psal. XLI, 4, dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur possunt esse delectabiles[1].

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit delectabilis[2] propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni; unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit, XXII *De civ. Dei,* quod « sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus[3]; » et in VIII *Confess.*, cap. III, § 7, col. 752, t. 1, dicit quod « quanto majus periculum fuit in prælio, tanto est gaudium majus in triumpho. »

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII *Phys.*, text. 8; et similiter tristitia per accidens est delectationis causa,

[1] Ita codd.; in edit.: « videntur esse delectationis causa. » — [2] In Parm.: « causa delectationis. » —

[3] Aliquid simile in Augustino: expressius vero in Gregorio, IV *Moral.*, c. XXXVI, § 72, col. 678, t. 1.

inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

Conclusio. — Tristitia secundum quod est in actu, causa delectationis esse potest inquantum memoriam rei dilectæ parit : tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.

ARTICULUS V.

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur in II *Ethic.*, cap. III, in princ., quod « signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. » Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in II Canonica Joannis, 4 : *Gavisus sum valde, quia* inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

* *Quoniam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa : uno modo, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles; et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi ; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Corinth., XIII, 6, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile ; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus ; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

Conclusio. — Cum delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet, aut honoret; actiones aliorum nobis delectabiles esse certum est.

ARTICULUS VI.

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, a med., quod « illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas. » Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XIV et X, cap. IV et V, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I *Rhetor.*, cap. XI. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. III, a med., quod « largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum. »

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest triplici ratione [1] esse delectationis causa : uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum ; et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio. Secundo [2] modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel a Deo vel ab homine ; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium ; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium ; quorum unum est facultas benefaciendi ; et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare ; et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale ; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum ; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui : omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis ; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ : et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles ; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa : uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est. Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione ; cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse ; et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile ; sed malefacere

[1] « Tripliciter » in Parm. — [2] « Alio » in Parm.

alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Conclusio. — Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione effectus, finis, et multiplicis benefaciendi principii.

ARTICULUS VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I *Rhet.*, cap. xi, prope fin. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xiv. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est.

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, et juvenis juveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum; sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter: uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum; bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quædam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo, tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni; sapientum enim et meliorum est principari et præesse; unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur: et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xiv, post med.

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt; et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

Conclusio. — Similitudo, quæ amoris est causa, delectationis quoque causa est.

ARTICULUS VIII.

Utrum admiratio sit causa delectationis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. « Admirari » enim « est ignorantis naturæ, » ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. xxii. Sed ignorantia non est delectabilis,

sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. *Metaph.*, cap. II, ante med. Sed delectabilius est contemplari jam cognita quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII, paulo post princ., cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat : delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XII et XIII, et lib. X, cap. IV et V. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus *Super Joan.*, tract. XXIV, § 1, col. 1593, t. 3. Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. XI, post med., quod « admiratio est delectationis causa. »

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est, et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est, quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua *Poetica*, cap. IV. Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in I *Rhet.*, cap. XI.

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ; unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV, vers fin. Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

CONCLUSIO. — Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem ejus, quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.

QUÆSTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum delectationis sit dilatare; 2° utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium; 3° utrum delectatio impediat usum rationis; 4° utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectationis sit dilatare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus II ad

Cor., vi, 11 : *Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de præcepto charitatis in psalm. cxviii, 96, dicitur : *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa., lx, 5 : *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est.

Respondeo dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis : unde in affectionibus animæ nonnisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam : et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines : et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum ; ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ : cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

Conclusio. — Delectatio dilatationis est causa secundum quamdam translationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., iv, 13 : *Qui biberit ex hac aqua** *sitiet iterum;* per aquam autem significatur, secundum Augustinum, *Tract.* xv *in Joan.*, § 16, col. 1515, t. 3, delectatio corporalis.

* *Bibit ex aqua hac.*

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod est in actu ; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi : uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delec-

tatio non causat sitim vel desiderium sui-ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens, si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus[1]; nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi; et hoc potest esse vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit IV *Confess.*, cap. XI, § 17, col. 700, t. 1. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur; eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis : secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli., XXIV, 29 : *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam; unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium quæ per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli., XXIV, 29 : *Qui bibunt me adhuc sitient :* quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt et delectantur in ipso, dicitur I Petr., I, 12, quod *desiderant* in eum *prospicere.*

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur : et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Delectatio secundum quod est in actu, nonnisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat : ut vero in memoria est, et non in actu, sitim et sui desiderium causat per se.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio impediat usum rationis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum; unde dicitur in VII *Physic.*, text. 20, quod « in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; » et Sap., VIII, 16 : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa,* scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed

[1] Ita codd.; addunt edit. : « tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium : nam delectatio, » etc.

usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur; est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v. quod « delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X *Ethic.*, cap. v : « Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. » Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando; et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione : primo quidem ratione distractionis, quia, sicut jam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem attentio [1] fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis; quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis; et per hunc modum Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, quod « delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ, » non autem existimationem speculativam, cui non contrariantur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem; et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ : et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

Conclusio. — Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis : at corporales delectationes variis modis usum rationis quam maxime impediunt.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio perficiat operationem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xii et xiii, et in X, cap. iv, quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est; nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. iv, a med. Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod « delectatio operationem perficit. »

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit : uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive

[1] Sic codd.; Al. : « intentio. »

supervenies potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus in X *Ethic.*, loc. nunc cit., quod « delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis, » inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis; non quidem directe, quia Philosophus dicit in X *Ethic.*, ibid., quod « perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas; » indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur : et secundum hoc dicitur in X *Ethic.*, cap. v, quod « delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas. »

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in II *Physic.*, text. 30, contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius : et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens, delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Conclusio. — Delectatio operationem perficit cum per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causæ, indirecte tamen.

QUÆSTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnis delectatio sit mala; 2° dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona; 3° utrum aliqua delectatio sit optima; 4° utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis delectatio sit mala.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia « bonum hominis est secundum rationem esse, » ut Dionysius dicit in iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt majores; unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xi; et Hieronymus[1], *Super Matth.*, etiam dicit, quod « illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. » Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum et fugiendum : quia, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. v, circa fin., « virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum; » et Apostolus dicit I ad Cor., ii, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.*, c. iii, circa fin. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in psalm. xxxvi, 4, dicitur : *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in X *Ethic.*, cap. ii et iii, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in lib. II *De*

[1] Legitur apud Origenem, in *Hom.* vi *sup. Num.*, col. 610, t. 2.

anima, text. 150. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest : una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur : bonum enim et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est; sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum; ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est ibid., vel per contrarietatem appetitus qui quiescit in eo quod repugnat rationi; et ex hoc habet, delectatio quod sit moraliter mala; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis : nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt.

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas : quia in eis est naturalis appetitus a Deo qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur. Circa operationes autem, et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars : et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XXI, circa fin.

Conclusio. — Non omnes delectationes malæ sunt, sed quædam malæ, quæ scilicet sunt præter rationem rectam, et quædam bonæ, videlicet, quæ sunt secundum rationem.

ARTICULUS II.

Utrum omnis delectatio sit bona.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VI et VII. Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I *Ethic.*, in princ. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Igitur delectatio est secundum se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Proverb., II, 14 : *Qui lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter : uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod honestum et utile dicuntur secundum rationem; et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc; ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

CONCLUSIO. — Non omnes delectationes bonæ sunt, sed quædam sunt simpliciter bonæ, quædam vero bonæ secundum quid, et his oppositæ sunt delectatio simpliciter mala, et secundum quid mala.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum; nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem : nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior : est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. Ergo delectatio non est optimum,

Sed contra, beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in psalm. XV, 11 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici, neque omnes esse bonas, sicut Epicurei (*a*); sed quasdam esse bonas, et quas-

(*a*) Plures e Patronis hodiernis falsæ doctrinæ quæ moralem ab omni subjectione solvit, omnes delectationes esse bonas, sicut Epicurei, profitentur.

dam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum.

Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit : in uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est, sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici quod « delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, » ut in I *Ethic.* dicitur, cap. VIII, a med.

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

Conclusio. — Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quæ hominis beatitudinem consequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. « Omnia enim mensurantur primo sui generis, » ut dicitur in X *Metaphys.*, text. 3 et 4. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem; et ideo « motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, » ut dicitur in X *Metaph.*, text. 3. Sed delectatio est varia et multiformis; cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis; quia « bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem quæ malas, » ut dicitur in X *Ethic.*, cap. v, post med. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud psal. VII : *Scrutans corda et renes Deus,* col. 103, t. 4 : « Finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire[1]. » Et philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XI, in princ., quod « delectatio est finis architectus, » id est principalis, « ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus. »

Respondeo dicendum, quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate

[1] « Finis curæ delectatio est, quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem veniat. »

consistit, ut supra dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ : nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali : sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono ; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono; malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono; nam bonitas rei dependet ex fine; et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

Conclusio. — Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio, ideo secundum delectationem voluntatis humanæ hominem bonum vel malum moraliter judicamus.

QUÆSTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de dolore et tristitia; et circa hoc primo considerandum est de tristitia seu dolore secundum se; secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate vel malitia ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum dolor sit passio animæ; 2° utrum tristitia sit idem quod dolor; 3° utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi ; 4° utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur; 5° utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria; 6° utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda; 7° utrum dolor exterior sit major quam dolor interior; 8° de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor sit passio animæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore ; dicit enim Augustinus in lib. *De vera relig.*, c. XII, § 23, col. 132, t. 3, quod « dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam male utendo anima corruptioni obnoxiavit. » Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam ; dicit enim Augustinus in lib. *De natura boni,* cap. XX, col. 557, t. 8, quod « dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori. » Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus VIII *Super Genes. ad litter.*, c. XIV, § 31, col. 385, t. 3 : « Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna. » Ergo dolor non est passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus, XIV *De civitate Dei,* cap. VIII, § 2, col. 412, t. 7, ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii, *Æneid.*, VI, vers. 733 :

« Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolent- [que. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delec-

tationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinet.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in I dictum est. Cum igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est, et præcipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV *De civ. Dei,* cap. VII, § 2, col. 411, t. 7, dolorem specialiter « ægritudinem » nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima : nam « corpus non potest dolere nisi dolente anima, » ut Augustinus dicit *In psalm.* VIII, v. 4, col. 1110, t. 4.

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ ; non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

CONCLUSIO. — Dolor, cum sit appetitus sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissime passio animæ est.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia sit idem quod dolor.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV *De civ. Dei,* cap. VII, § 3, col. 411, t. 7, quod dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro ; sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., IX, 2 : *Tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo,* pro eodem utens tristitia et dolore.

Respondeo dicendum, quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt : vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris, sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est, et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium ; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli : quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum ; et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro ; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti appre-

hensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa : alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. x, a med. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris, licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est.

Conclusio. — Si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris : si vero dolor accipiatur communiter, genus est tristitiæ.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis : dicitur enim Matth., v, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in III *Confess.*, cap. ii, col. 683, t. 1, quod « dolor in spectaculis delectat, et IV *Confess.*, cap. v, col. 697, t. 1, dicit quod « fletus amara res est, et tamen quandoque delectat. » Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus in lib. *De pœnit.*[1], cap. xiii, col. 1124, t. 6 : « Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat; » et Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. iv, vers. fin., quod e converso « malus dolet, eo quod delectatus est. » Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. vi, col. 409, t. 7, quod « lætitia est voluntas in eorum consensionem quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensionem ab his quæ nolumus. » Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, X *Metaph.*, text. 13 et 14, « contrarietas est differentia secundum formam. » Forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino. Unde cum objecta delectationis et tristitiæ seu doloris, sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis; uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit; quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis; et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus

[1] Liber iste, quem sub Augustini nomine D. Thomas refert, ut spurius in Operum D. Aug. append rejectus est.

ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

Conclusio. — Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, VII *Ethic.,* cap. ult. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur in X *Ethic.,* cap. v. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus,* et *flere cum flentibus,* ut dicitur Rom., xii, 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in X *Metaph.,* text. 13 et 14, « contrarietas est differentia secundum formam. » Forma autem est et generalis et specialis; unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium, et secundum formam speciei, sicut justitia et injustitia. Est autem considerandum, quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates; quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem ad invicem ex[1] eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio; sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo; ut si dicam, nigrum et non album.

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. ii, in princ. Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero et delectatio de diversis, siquidem illa diversa non sunt opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum ratio-

[1] « Ad invicem ex » deest in edit.

nem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia; unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII *Metaph.*, text. 6 : in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem, quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione; nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens; et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum, quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur; nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

Conclusio. — Tristitia et delectatio secundum suum genus universaliter contrariantur, tristitia quoque et delectatio de eodem secundum speciem similiter contrariæ sunt : nonnunquam vero non contrariæ secundum speciem, sed magis diversæ vel disparatæ dicuntur, si de diversis et disparatis sint : quando vero illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant : quemadmodum gaudere de bono et de malo tristari non opponuntur.

ARTICULUS V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, II ad Corinth., vii, 10 : *Quæ secundum Deum est tristitia*, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII *De Trin.*, cap. iii et iv, col. 999, t. 8. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

* Tristitia est.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem : dicit enim Philosophus in XII *Metaph.*, text. 51, quod « quædam inconveniens est meditari. » Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. xii et xiii, et in X, cap. iv et v. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed, sicut dicitur Eccle., ult., 12, *frequens meditatio carnis est afflictio**. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

* Afflictio est.

Sed contra est quod dicitur Sap., viii, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus ejus*, sed lætitiam et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

* Convictus illius.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter : uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; et sic, ut dicit Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. homin.*, ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in I *Topic.*,

[1] Nemesius, cui liber prædictus restituendus est : cap. xviii, col. 679.

cap. XIII, loc. 2, et in X *Ethic.*, cap. III, circa med. Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus.. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est, sed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; et hoc dupliciter : uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi, sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ, vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inducta, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet. Tristitia vero vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi divinæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem; non enim rationes contrariorum sunt contrariæ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus; sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

Conclusio. — Delectationi quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens.

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXVI, col. 25, t. 6 : « Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. » Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velo-

citatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus in lib. I *Meteor.*, cap. XII. Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior; quia « virtus est circa difficile et bonum, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, circa fin. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus in I *Rhet.*, cap. IV, ante med., quod « fortes et justi maxime honorantur. » Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, « bonum est fortius quam malum, » ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans; unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud[1]. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat; et hoc tripliciter : primo quidem ex parte apprehensionis : quia, ut Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. XII, § 19, col. 984, t. 8, « amor magis sentitur cum eum prodit indigentia : » ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur : magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit quod « dolor magis fugitur quam voluptas appetatur, » est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit : « Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, » quia contrariantur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est, de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate; quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; et ideo, per

[1] Ita codd.; in Parm. : « accidens. »

se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ab ea quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III *Ethic.*, cap. xi.

Conclusio. — Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundum partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quam tristitiæ fugam, etsi per accidens contingat aliquem magis tristitiam fugere, quam delectationem appetere.

ARTICULUS VII.

Utrum dolor exterior sit major quam interior.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor exterior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in qua est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xxv, 17: *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia vero per aliud; nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est,* quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor

interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus; et propter hoc, ut supra dictum est, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

Conclusio. — Cum dolores exteriores voluntarie a quibusdam suscipiantur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, c. XIV, col. 931, t. 1, inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet, quæ sunt « acedia, achos, » vel anxietas[1], « misericordia et invidia. » Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, « pœnitentia » est quædam species tristitiæ, similiter etiam « nemesis et zelus, » ut dicit Philosophus, II *Rhet.*, c. IX et XI, quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem : nam secundum Gregorium Nyssenum[2], « acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis[3]. » Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nyss.[4] et Damasceni.

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter : uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali ; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet, in VII *Met.*, text. 13, et in VIII, text. 10. Aliud vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis

[1] D. Thomas usus est, ut de more, versione a Burgundione Pisano, sæculo duodecimo, exarata : legitur autem apud Migne ex versione Mich. Lequien : « Mœror, molestia, invidentia, misericordia. » Textus D. Thomæ post istud « achos, vel anxietas » olim habebat « secundum Gregorium Nyssenum; » cujus nomen a Nicolaï recte deletum est, quidquid in contrarium putet editor Parmensis, sic dicens : « Juxta Nemesium Gregorii Nysseni latinum interpretem ἄχος est *ægritudo vocis usum adimens*. Nicolaï sustulit ea verba *secundum Gregorium Nyssenum*, quia gratuita, ut ipse dicit. » Revera gratuita sunt et erronea, cum liber *De natura hominis* sit Nemesii, non autem Gregorii Nysseni, et nulla verborum differentia inveniri possit in græco utriusque textu : Damascenus enim prædictum locum integraliter ex Nemesio desumpsit. Nemesius autem non est interpres sed genuinus auctor libri *De natura hominis ;* nec latinus, sed græcus episcopus Emesæ in Phœnicia secunda, qui desinente sæculo quarto floruit.

[2] Nemesius, lib. *De nat. hom.*, c. XIX, col. 687.

[3] Aliter vertit novus interpres apud Migne : « Ægritudinis species sunt quatuor, ἄχος, molestia, invidia et misericordia. Est autem ἄχος ægritudo, quæ vocis usum adimit. Molestia, ægritudo gravans. Invidia, ægritudo, quæ ob alterius res secundas suscipitur. Misericordia, ægritudo, quæ ob aliena mala. »

[4] Seu Nemesii, ut dictum est.

ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ objecti vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen æstimatur ut proprium; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est anxietas, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I *Polit.*, c. II, circa med.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 30, col. 730, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species : zelus vero et nemesis sub invidia continentur, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est.

Conclusio. — Quatuor sunt tristitiæ species, acedia, anxietas, misericordia, atque invidia.

QUÆSTIO XXXVI.

DE TRISTITIA, QUANTUM AD CAUSAS SUAS.

(Et quatuor quæruntur).

Deinde considerandum est de causis tristitiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum; 2° utrum concupiscentia sit causa doloris; 3° utrum appetitus unitatis sit causa doloris; 4° utrum potestas cui resisti non potest sit causa doloris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in lib. *De octo quæstionibus Dulcitii,* q. I, § 6, col. 153, t. 6, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est, quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV *De civitate Dei,* cap. VII, § 2, col. 410, t. 7, amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, c. XII, col. 930, t. 1, quod « expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam[1]. »

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Ma-

[1] « Malum dum expectatur, timorem afferre; cum adest, mœrorem. » Ex vers. Mich. Lequien.

lum enim, ut in I habitum est, « est privatio boni. » Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur ens rationis; et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X *Metaph.*, text. 15. Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

Conclusio. — Sicut delectatio prius respicit bonum adeptum, ut proprium objectum, ita magis tristitiæ causa est malum cunjunctum, quam bonum amissum.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum, lib. II *Orth. fid.*, cap. XII, col. 930, t. 1, est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. XI, circa princ. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. XXIV, col. 244, t. 6 : « Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor. » Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est, similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest : una per modum finis; alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est, quod causa doloris seu tristitia est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium; quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectatur, ut supra dictum est, ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est, et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitus est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est, et ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur.

Vel potest dici, quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Conclusio. — Concupiscentia secundum propriam rationem aliquando doloris est causa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur: universalis autem causa doloris esse non potest.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X *Ethic.*, c. III, in med., quod « hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum. » Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. III *De lib. arbitr.*, cap. XXIII, § 69, col. 1305, t. 1, quod « ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid est enim aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? »

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt unum [1] esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem.

Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

[1] Id est « unitatem. »

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

Conclusio. — Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris : ita amor vel appetitus unitatis ejusdem est causa.

ARTICULUS IV.

Utrum potestas cui non potest resisti sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De nat. boni,* cap. xx, col. 557, t. 8 : « In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malum [1] præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior in tantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit ubi supra, quod « voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem; » si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

Conclusio. — Major potestas, cui resisti non potest, est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit.

[1] Al. : « malo. »

QUÆSTIO XXXVII.

DE DOLORE ET TRISTITIA QUANTUM AD EFFECTUS SUOS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum dolor auferat facultatem addiscendi; 2° utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris; 3° utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem; 4° utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isa., xxvi, 9 : *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes* habitatores orbis :* et infra, 16 : *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

* *Discent habitatores.*

2. Præterea, Isa., xxviii, 9, dicitur : *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus,* id est a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. v ; et Eccli., xi, 29, dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ**. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

* *Malitia horæ... facit luxuriæ magnæ.*

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *Soliloq.*, c. xii, col. 880, t. 1 : « Quanquam acerrimo his diebus dentium dolore torquerer, non quidem sinebar animo volvere, nisi eo quæ jam forte didiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat. »

Respondeo dicendum, quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animæ non potest esse nisi una intentio : et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov., ii, 4 et 5 : *Si quæsieris* sapientiam *quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam**. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

* *Timorem Domini.*

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam et præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari; et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio quam dolor inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis; unde in VII *Ethic.*, cap. xi, non procul a fin., dicitur quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum inquantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior

accidit ex læsione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde[1] et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

Conclusio. — Dolor intensus quoniam animi intentionem ad se trahit, non modo diminuit, verum sæpe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.

ARTICULUS II.

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus, II ad Cor., VII, 11 : *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum**, *quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

* *Secundum Deum contristari.*

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II ad Cor., II, 7 : *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi**. Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

* *Ejusmodi est.*

Sed contra est quod Gregorius Nyss.[2], lib. *De nat. hom.*, et Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 931, t. 1, ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis, quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio, et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

Conclusio. — Tristitia cum ex malo præsenti contingat, maxime animum aggravat, et quandoque animi et corporis motus impedit.

[1] Ut ipse Gregorius dicit *In Ezech.*, hom. X, l. II, § 24, col. 1072, t. 2.

[2] Nemesius, cui liber prædictus restituendus est : c. XIX, col. 687.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia, vel dolor, debilitet omnem operationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam. Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit, II Timoth., II, 15 : *Sollicite cura teipsum exhibere.... operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII *Ethic.,* cap. ult. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes proprie sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in X *Ethic.,* cap. IV, quod « delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari : uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit; nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam; dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Operatio si conferatur ad tristitiam ut objectum, maxime ex ea impeditur, si vero comparetur ad illam ut effectus, magis augetur et perficitur.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliæ animæ passiones.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intentionibus colorum quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est. Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.,* cap. III, circa med., quod « iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt; » quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov., XVII, 22 : *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa;* et Prov., XXV, 20 : *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi;* et Eccli., XXXVIII, 19 : *A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis

mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis [1], quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent; sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam [2] incidunt.

Conclusio. — Tristitia magis corpori nocet, quam aliæ animi passiones, cum vitalem cordis motum impediat.

[1] Al. : « corporis. »

[2] Melancholia est insania quædam absque furore vel febre, cum timore et tristitia. Mania est delirium perpetuum et furiosum.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE DOLORE ET TRISTITIA,

QUANTUM AD EORUM REMEDIA.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem; 2° utrum mitigetur per fletum; 3° utrum per compassionem amicorum; 4° utrum per contemplationem veritatis; 5° utrum per somnum et balnea.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur; medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III. Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV, circa fin., « malus tristatur, quoniam delectatus est. » Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit in IV *Confess.*, cap. VII, col. 698, t. 1, quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; « minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant. » Ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. ult., quod « expellit delec-

tatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens, si sit fortis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem, ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est; et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus, lib. IV *Conf.*, cap. VIII, col. 698, t. 1, quod « pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus. »

Conclusio. — Quoniam omnis delectatio omni tristitiæ aliquo modo, nempe secundum genus, contrariatur; idcirco quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.

ARTICULUS II.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV *Conf.*, cap. VII, col. 698, t. 1, quod quando dolebat de morte amici, « in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies. »

Respondeo dicendum, quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam; et hoc duplici ratione : primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur; omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in III *De tuscul. quæstionibus,* a med.

Conclusio. — Quia per fletum et gemitum animi intentio, quæ est circa malum, ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt.

ARTICULUS III.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit VIII *Confess.,* cap. iv, col. 752, t. 1, « quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro. » Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit IV *Confess.,* cap. ix, col. 699, t. 1. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium; nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX *Ethic.,* cap. xi, ante med., quod « in tristitiis amicus condolens consolatur. »

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in IX *Ethic.,* ibid. Quarum prima est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum : et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti; et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Conclusio. — Quoniam ex hoc quod amici nobis compatiuntur, delectationem capimus; idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle., i, 18 : *Qui addit scientiam, addit et dolorem**. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

* *Laborem.*

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III *De anima,* text. 58. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contem-

platio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *Soliloq.*, cap. XII, col. 880, t. 1 : « Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut me non sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est, et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi, I, 2 : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis;* et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit : « Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem**, vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat, ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

* *Laborem.*

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ; movet tamen animum ex parte ipsius speculationis [1], quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ fit redundantia a superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

Conclusio. — Cum in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio, per veritatis contemplationem tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.

ARTICULUS V.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *Conf.*, cap. XII, col. 777, t. 1 : « Audieram inde balnei nomen inditum, quod anxietatem pellat ex animo; » et infra : « Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum. » Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

« Quies artus solutos
Reddit laboris usui,
Mentesque fessas allevat,
Luctusque solvit anxios. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis; et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

[1] Al. : « contemplationis. »

(*a*) Tiburtius martyr, filius Chromacii, Urbis præfecti, vel saltem vicarii ipsius præfecti, a S. Polycarpo una cum fratre suo et familia sua, avunculis exceptis, baptizatus est. Ex perfidia Torquati, falsi fratris, coram Fabiano judice ductus, vel projicere incensum super ignes in honorem dæmoniorum jussus est, vel nudis pedibus super ignitos carbones incedere. Absque ullo dolore incedit et postea capite truncatus est, via Lavicana, anno 286. Cujus memoria undecima die mensis augusti colitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat; unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. *De causa motus animalium,* seu *De comm. animal. mot.*, cap. XI, sub fin.

Conclusio. — Cum somnus et balnea restaurent et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.

QUÆSTIO XXXIX.

DE DOLORE ET TRISTITIA,
QUANTUM AD EORUM BONITATEM ET MALITIAM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnis tristitia sit malum; 2° utrum possit esse bonum honestum; 3° utrum possit esse bonum utile; 4° utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis tristitia sit mala.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyss. [1], lib. *De nat. hom.* : « Omnis tristitia malum est sui ipsius natura. » Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XI, « etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari. » Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorumdam dicitur, Prov., II, 14, quod *lætantur, cum male fecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter : uno modo simpliciter et secundum se; et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. ult. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat; quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. XIV, § 31, col. 385, t. 3 : « Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in pœna. »

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, et supra habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyss. [2] loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum; sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

[1] Nemesius, cui liber prædictus restituendus est : c. XIX, col. 687.

[2] Nemesius, ut jam dictum est.

Unde patet responsio ad secundum et ad tertium.

Conclusio. — Quamvis tristitia omnis secundum se mala sit inquantum impedit quietem appetitus in bono, attamen bona est tristitia, qua quis de malo tristatur opere.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus XII *Super Gen. ad litt.*, cap. xxxiii : « Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. » Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus, II ad Cor., ix, 7 : *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate*. Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, cap. xv, col. 424, t. 7, « tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est, videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth., v, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim, quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum, ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum, et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata; unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contrariatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est.

Conclusio.— Tristitia, cum quandoque bona sit, honestatem etiam habere potest.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli., xxx, 25 : *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in III *Topic.*, cap. ii, loc. 23 et 24. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II *De cælo*, text. 17. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X *Ethic.*, c. v, circa med. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccle., VII, 5 : *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia.* Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum, quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus : unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti ; et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans ; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter : uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum ; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit II ad Cor., VII, 9 : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali : dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus ; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle., VII, 3 : *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa ; non ipsum malum secundum se fugiendum est ; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet; hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam ; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

CONCLUSIO. — Tristitia quæ hominem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præstat utilitatem.

ARTICULUS IV.

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. « Optimo » enim « opponitur pessimum, » ut dicitur in VIII *Ethic.*, c. x, a princ. Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV *De civitate Dei*, cap. xv. Ergo tristitia est summum malum hominis.

2. Præterea, Augustinus sic argumentatur in *Soliloq.*, I, c. XII, col. 881, t. 1 : « Ex duabus partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore ; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum ; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, est in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere ; summum malum dolere. »

Sed contra, culpa est magis malum quam pœna, ut in I habitum est. Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ ; dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione*, cap. XII, col. 132, t. 3 : « Quid est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat ? et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et pœna peccati. » Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quæ est de vere malo, non potest esse summum malum ; est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod

vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum per cujus privationem potest fieri deterius, sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est; tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in *Enchir.*, cap. XII, col. 237, t. 6; unde majus malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

CONCLUSIO. — Cum pejus sit vere malum non judicare malum esse : et longe adhuc pejus a vero bono licet apparente malo alienari, quam de utrovis malorum genere tristari seu dolere; consequens est fieri non posse, ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE (*a*) ET DESPERATIONE.

(Et octo quæruntur.)

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primo de spe et desperatione; secundo de timore et audacia; tertio de ira.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas; 2° utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva; 3° utrum spes sit in brutis animalibus; 4° utrum spei contrarietur desperatio; 5° utrum causa spei sit experientia; 6° utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet; 7° de ordine spei ad amorem; 8° utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV *De civitate Dei*, cap. VII, § 2, col. 410, t. 7. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra : id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

Respondeo dicendum, quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur : primo quidem, quod sit bonum; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo; secundo, ut sit futurum; non enim spes est de præsenti jam habito : et per hoc

(*a*) Spes multipliciter accipitur :
1. Respectu mali; sic poeta :
« Hunc ego si potui tantum sperare dolorem! »
2. Pro quadam animæ passione;
3. Pro statu viæ;
4. Pro actu spei;
5. Pro objecto spei;
6. Pro ipso habitu spei.

differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti; tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile : non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute ; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci : non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis ; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in I dictum est; possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

Conclusio. — Cum spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum arduum, possibile adipisci, necessario differt a desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus Rom., VIII, 25 : *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia ; unde et sperantes « confidentes » vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est « confidere et sperare. » Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est. Bonum autem inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum, quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in quoddam bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum ; actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum ; secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum ; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum

quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli., LI, 10 : *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum ; et ex tali fide in cognitiva præcedente motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota ; magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis ; sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum ; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

Conclusio. — Spes, cum extensionem quamdam appetitus in bonum importet; necessario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem apprehensivam.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in brutis animalibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. « Spes » enim « est de futuro bono, » ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XII, col. 930, t. 1. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI *Metaph.*, text. 8. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit, IX *Super Gen. ad litt.*, cap. XIV, § 25, col. 402, t. 3, quod animalia moventur visis. Sed spes non est de eo quod videtur ; nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Rom., VIII, 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt ; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci ; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus ; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti ; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit ; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum ; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret : hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum ; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam : sic enim distinguitur possibile in V *Metaph.*, text. 17, scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad tertium dicendum, quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

Conclusio. — Quoniam ex his quæ videt animal brutum, ut cum canis leporem aut accipiter avem videt, movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum spei contrarietur desperatio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 17. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in mutationibus invenitur duplex contrarietas : una secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur; alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est.

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi; quia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, a med., « cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt; » et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

Conclusio. — Spes cum quemdam accessum in bonum, desperatio vero recessum ab eodem designet; contrariari invicem necesse est.

ARTICULUS V.

Utrum causa spei sit experientia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I, in princ., quod « virtus intellectualis indiget experimento et tempore. » Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est. Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. XIII, circa med., quod « senes sunt difficilis spei propter experientiam; » ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in II *De cælo*, text. 34, quod « de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ. » Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III *Ethic.*, cap. VIII, a med., quod « aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse; » quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, spei objectum est « bonum futurum, arduum, possibile adipisci. » Potest

ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia : nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in lib. I *De re milit.*, cap. I, circa fin. : « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei; inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei; quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod « eis multa evenerunt in deterius. »

Ad tertium dicendum, quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

Conclusio. — Cum spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, qua homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse : etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.

ARTICULUS VI.

Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad Hebr., VI, spes comparatur anchoræ. Sed juvenes et ebrii deficiunt a firmitate; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est. Sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est. Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VIII, post med., quod « inebriati sunt bene sperantes; » et in II *Rhet.*, cap. XII, ante med., dicitur quod « juvenes sunt bonæ spei. »

Respondeo dicendum, quod juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, ibid. Et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est objectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur : ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia, est quodammodo causa spei, ut dictum est.

Conclusio. — Cum spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso et inexpertes, majoris sunt spei quam cæteri : similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.

ARTICULUS VII.

Utrum spes sit causa amoris.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris : quia, secundum Augustinum, XIV *De civ. Dei,* cap. VII et IX, col. 410, etc., t. 7, prima affectionum animæ est amor. Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono [1] amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est quod Matth., I, 2, super illud; *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob,* dicit Glossa [2] : « Id est, fides spem, spes charitatem. » Charitas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum, quod spes duo respicere potest : respicit enim sicut objectum bonum speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.

Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Spes inquantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur : sed inquantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.

ARTICULUS VIII.

Utrum spes conferat ad operationem vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim Prov., XIII, 12 : *Spes quæ differtur affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est. Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem ; dicitur enim II Reg., II, 26, quod *periculosa* est *desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor., IX, 10, quod *qui arat debet* arare in spe fructus percipiendi;* et eadem ratio est in omnibus aliis. ** Debet qui arat.*

Respondeo dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus : primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis

[1] « Bono » deest in Parm. — [2] Parm. : « interl. »

non retardat conatum; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus; spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est, unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare; et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

Conclusio. — Spes, cum arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quam maxime juvat ad operationem.

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo de ipso timore; secundo de objecto ejus; tertio de causa ipsius; quarto de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum timor sit passio animæ; 2° utrum sit specialis passio; 3° utrum sit aliquis timor naturalis; 4° de speciebus timoris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor sit passio animæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in lib. III *Orth. fid.*, cap. XXIII, col. 1087, t. 1, quod « timor est virtus secundum systolem [1], » id est contractionem, « essentiæ desiderativa. » Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II *Ethic.*, cap. V. Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, cap. XII, col. 930, t. 1. Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus in XIV *De civ. Dei*, cap. VII et IX, col. 410, etc., t. 7, enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis; et adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum [2] corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim cum quadam transmutatione, scilicet

[1] « Timor naturalis est vis sibi esse vindicandi cum contractione. » Ex vers. Mich. Lequien.

[2] Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit Patav. ann. 1712. Cod. Alcan. : « Et adhuc etiam magis dicitur proprie, » etc.; Al. : « Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum, » etc., intermediis omissis; edit. Patav. ann. 1698 : « Secundo proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum, » etc., aliis pariter omissis.

cum contractione, ut Damascenus dicit, et importat etiam habitudinem ad malum secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem. Unde verissime ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Conclusio. — Timor cum malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.

ARTICULUS II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXIII, col. 23, t. 6, quod « quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec ægritudo, » id est, tristitia, « macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia. » Ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. II, circa princ., quod « ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. » Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.*, cap. V, quod « timor est tristitia quædam; » et Damascenus dicit, lib. III *Orthod. fid.*, cap. XXIII, col. 1087, t. 1, quod « timor est virtus desiderativa. » Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in II *Orth. fid.*, c. XII, col. 930, t. 1.

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes; sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est, ideo timori attribuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit, ibid., quod « timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Cum timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem a cæteris distinctam et separatam.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orthod. fid.*, cap. XXIII, col. 1087, t. 1, quod « est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore. »

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit cap. IV *De div. nom.*, § 15, col. 714, t. 1. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est. Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom., IV, 18, de Abraham, quod *contra spem* naturæ *in spem* gratiæ *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus [1] inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis ; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. V, timor de malo corruptivo ; quod natura refugit propter naturale desiderium essendi ; et talis timor dicitur esse naturalis : et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus ; et talis timor non est naturalis ; sicut etiam supra, amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per « naturale » et « non naturale. »

Sed secundum primam acceptionem « naturalis, » sciendum est quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes ; aliæ vero naturales dici non possunt ; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum ; quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem ; et ideo est amor quidam naturalis ; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis ; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est, quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris ; unde qui carent cognitione non possunt dici delectari vel dolere ; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquo modo lædens, et corrumpens naturæ bonum : et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato vel desiderato.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter assignentur species timoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Damascenus, lib. II *Orthod. fid.*, cap. XV, col. 931, t. 1, assignet sex species timoris, scilicet « segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam [2]. » Ut enim Philosophus dicit in II *Rhetor.*, c. V, « timor est de malo contristativo. » Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est. Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

[1] Ita codd.; addit Parm. : « animatis et. »

[2] « Segnities, pudor, verecundia, stupor, terror, angor. » Ex vers. Mich. Lequien.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. Non ergo segnities, et erubescentia, et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est. Sed verecundia[1] est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyss.[2] dicit, lib. *De nat. hom.* Ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio *Metaph.*, cap. II, a princ. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nyss.[3].

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri : primo quidem labor gravans naturam; et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia ; si autem sit de turpi jam facto, est verecundia.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum cujus exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur agonia.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito.

Vel potest dici quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in præsenti judicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi; sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

Conclusio. — Sex sunt timoris species a sacris doctoribus expositæ : segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, et agonia.

QUÆSTIO XLII.

DE TIMORE SECUNDUM OBJECTUM SUUM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de objecto timoris, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum bonum sit objectum timoris vel malum; 2° utrum malum naturæ sit objectum timo-

[1] « Verecundia, metus ob turpitudinem susceptam. » Migne. — [2] Nemesius, cui liber *De nat. hom.* restituendus est : c. XX, col. 690. — [3] Seu potius Nemesii.

ris; 3° utrum timor sit de malo culpæ; 4° utrum ipse timor timeri possit; 5° utrum repentina magis timeantur; 6° utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum objectum timoris sit bonum vel malum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXIII, col. 22, t. 6, quod « nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. V, quod « potestas, et super alium esse, est terribilis. » Sed hujusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud psal. XXXIII, 10 : *Timete Deum*, omnes sancti ejus*. Ergo etiam timor est de bono.

* *Dominum.*

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orthod. fid.*, cap. XII, col. 930, t. 1, quod « timor est de malo futuro. »

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. II. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum : ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus ut supra, quod « nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. » Alio modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci, ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; item etiam timetur « super alium esse, » id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Cum timor fugam quamdam importet, necessarium est ut proprie et per se malum respiciat ut objectum, bonum vero non nisi per accidens.

ARTICULUS II.

Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, cap. V, post med., quod « timor consiliativos facit. » Non autem consiliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III. Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VI, a med., quod « inter omnia terribilissimum est mors, » quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. V, in princ.,

« timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est quod malum naturæ quandoque est a causa naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privatur naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus, illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere : uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, circa princ., « quæ valde longe sunt, non timentur; sciunt enim omnes quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant. » Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, circa med., quod illi « qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere. » Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ, quandoque non provenit a natura, ut dictum est, secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse concilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors et alii defectus naturæ proveniunt a natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum.

Conclusio. — Malum naturæ non est timoris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur propinquum.

ARTICULUS III.

Utrum timor sit de malo culpæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus, *Sup. can. Joan.*, tract. IX, § 5, col. 2049, t. 3, quod « timore casto timet homo separationem a Deo. » Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isa., LIX, 2 : *Peccata vestra* diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpæ. * *Iniquitates vestræ.*

2. Præterea, Tullius dicit in IV *De tuscul. quæstionibus,* aliq. a princ., quod « de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur. » Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum, in IX *Ethic.*, cap. IV, parum ante med., et Apostolus dicit ad Gal., V, 10 : *Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, quod « non omnia mala timentur; puta si aliquis erit injustus, aut tardus. »

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa; puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, id est, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus : in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati; et ideo semper malum quod timetur est a causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

Conclusio. — Cum culpæ malum, humanæ subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.

ARTICULUS IV.

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, illud solum habet rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali; et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. xxxiii, col. 22, t. 6.

Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

Conclusio. — Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.

ARTICULUS V.

Utrum repentina magis timeantur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, ante med., quod « magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. » Constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur; unde Philosophus dicit, in III *Ethic.*, cap. VIII, in fin., quod « aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt. » Ergo repentina minus timentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *Confess.*, cap. VI, col. 681, t. 1 : « Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur adversantia, dum præcavet securitati. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III *De tuscul. quæstion.*, aliquant. a med., ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit; et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

CONCLUSIO. — Insolita et repentina mala, cum majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

ARTICULUS VI.

Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est. Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in II *Rhetor.*, cap. v, circa princ. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. VI, parum ante med., quod « non est

magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei : neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum. » Ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, circa med., quod « omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia. »

Respondeo dicendum, quod objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videntur [1] facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore quod est perpetuo pâti, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex; unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam : sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

Conclusio. — Mala quæ non vitari, vel non ita facile possunt, magis timenda etiam sunt.

QUÆSTIO XLIII.

DE TIMORE, SECUNDUM CAUSAM.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa timoris, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum causa timoris sit amor; 2° utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum causa timoris sit amor.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed « timor introducit amorem charitatis, » ut Augustinus dicit *Super I canonicam Joan.*, tract. IX, § 4, col. 2047, t. 3. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, ante med., quod « illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. » Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea, supra dictum est, quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXXIII, col. 22, t. 6 : « Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam, ita etiam quidquid et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis.

[1] In Parm. et in edit. : « videtur. »

Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, timor per se et primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore; secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ille a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est.

Conclusio. — Cum nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.

ARTICULUS II.

Utrum causa timoris sit defectus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in II *Rhet.*, cap. v, circa med. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem decertant, ut dicitur in II *Rhetor.*, ibid. Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in II *Rhet.*, ibid., a med. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet se lædi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ : ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

Conclusio. — Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit : efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.

QUÆSTIO XLIV.

DE TIMORE SECUNDUM SUOS EFFECTUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus timoris, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum timor faciat contractionem; 2° utrum faciat consiliativos; 3° utrum faciat tremorem; 4° utrum impediat operationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor faciat contractionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. « Sed verecundati rubescunt, » ut dicit Tullius, IV *De tuscul. quæstion.*, aliquant. a princ., et Philosophus, in IV *Ethic.*, cap. ult., circa princ. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est affectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orth. fid.*, cap. xxiii, col. 1087, t. 1, quod « timor est virtus secundum systolem [1], » id est secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu; sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. *De problematibus*, sect. xxvii, probl. 3, licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali,

[1] « Timor naturalis est vis sibi esse vindicandi cum contractione. » Ex vers. Mich. Lequien.

quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus : et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. *De problematibus,* sect. XXVII, probl. 9, quod, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est, et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quod « timor trementes facit, » ut dicit Philosophus in lib. *De problemat.,* loc. cit., probl. 1.

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quod « timentes mortem pallescunt, » ut dicitur in IV *Ethic.,* cap. IX, parum a princ. Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali; et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

Conclusio. — Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit; ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.

ARTICULUS II.

Utrum timor faciat consiliativos.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est « excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet, » ut Tullius dicit in IV *De tusculanis quæstionibus,* aliquant. a princ. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.,* cap. V, circa med., quod « timor consiliativos facit. »

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter : uno modo a voluntate, seu sollicitudine conciliandi; et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus, in III *Ethic.,* dicit, cap. III, « consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. » Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut jam dictum est. Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea quæ amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos; quia, ut in II *Rhetor.* Philosophus dicit, cap. v, ante med., « nullus consiliatur de his de quibus desperat, » sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes : quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes; in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

Conclusio. — Quamvis nec timor, nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat, consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines, ut pro magnis periculis consilientur.

ARTICULUS III.

Utrum timor faciat tremorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem : cujus signum est, quod timentes sitiunt, et præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem : et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad inferiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in IV *De tuscul. quæstion.*, aliquant. a princ., quod « timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II *De anima*, text. 50.

Ad primum ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. *De problem.*, sect. XXVII, probl. 2.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Isa., XXXV, 3 : *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate* *. ** Genua debilia.*

Conclusio. — Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est. Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip., II, 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini ;* quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet ; et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

Conclusio. — Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur : sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentius consiliari et operari facit : secus autem si sit immoderatus.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de audacia, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum audacia sit contraria timori ; 2° quomodo audacia se habeat ad spem ; 3° de causa audaciæ ; 4° de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum audacia sit contraria timori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstion.,* quæst. XXXI, § 2, col. 21, et quæst. XXXIV, col. 23, t. 6, quod « audacia vitium est. » Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas ; dicit enim Augustinus, II *Confess.,* cap. VI, § 13, col. 681, t. 1, quod « timor securitati præcavet. » Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.,* cap. V, a med., quod « audacia est timori contraria.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X *Metaph.,* text. 13. Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem ; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt : uno modo, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum ; et sic sunt nomina passionum ; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis ; et sic sunt nomina vitiorum ; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria ; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari ; et sic dictum est supra, quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem ; unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei ;

aliam secundum oppositionem accessus, et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem ; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium ; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

Conclusio. — Cum timor malum futurum fugiat, audacia vero aggrediatur periculum, manifeste invicem contrariantur.

ARTICULUS II.

Utrum audacia consequatur spem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. vii, circa med. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est. Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem ; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, a med. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. viii, post med., quod « illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. » Videtur ergo audacia consequi spem.

Respondeo dicendum, quod sicut jam pluries dictum est, omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens; per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se ; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones : nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem ; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio ; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu, ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia, licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum vero adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

Conclusio. — Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.

ARTICULUS III.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. *De problematibus*, sect. xxvii, probl. 4, quod « amatores vini sunt fortes et audaces. » Sed ex vino sequitur

defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu [1].

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, a med., quod « inexperti periculorum sunt audaces. » Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiæ, cum percutiuntur, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VIII, circa med. Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, a med., quod « causa audaciæ est cum in phantasia spes fuerit salutarium in prope existentium; timendorum autem aut non entium, aut longe entium. » Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet est causa audaciæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ.

Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt æstimare quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumque auxiliantium; et præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. v, sub fin. Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. III *De partibus animalium*, cap. IV, circa fin, quod « illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida; » quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. *De probl.*, sect. XXVII, probl. 4, dicit quod « habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem; » et ibidem dicit quod « vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. » Unde et supra dictum est, quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus; sed inquantum facit cordis dilatationem et inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod sicut philosophus dicit in II *Rhet.*, c. v, in fin., « injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quod Deus injustum passis auxilium ferat. » Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

Conclusio. — Cum nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo, per se audaciam causare, sed forte per accidens.

[1] Ita cod.; edit. Rom. : « ex ebrietatis defectu; » Parm. : « ex defectu. »

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. *De problematibus*, sect. XXVII, probl. 3, in fin. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.*, c. V, in fin., quod « ira est ausivum. » Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III *Ethic.*, cap. VII, post med., quod « audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt. »

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt; et ideo deficiunt.

Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione[1] debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod odjectum amoris est simpliciter bonum : unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur, et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ non sequetur ira; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

Conclusio. — Audaces promptiores sunt in periculis in principio, quam in fine; fortes vero cum ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, e contra se habent.

[1] Ita codd.; Al. : « non passione. »

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de ira, et primo de ira secundum se; secundo de causa factiva iræ et remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum ira sit passio specialis; 2° utrum objectum iræ sit bonum an malum; 3° utrum ira sit in concupiscibili; 4° utrum ira sit cum ratione; 5° utrum ira sit naturalior quam concupiscentia; 6° utrum ira sit gravior

quam odium; 7° utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia; 8° de speciebus iræ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ira sit specialis passio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est. Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum in II *Rhet.*, cap. II. Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 931, t. 1, ponit iram specialem passionem; et similiter Tullius, IV *De tuscul. quæstion.*, aliquant. a princ.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter : uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in IV cap. *De div. nom.*, § 4, col 699, t. 1. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est.

Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est : sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV *De civit. Dei,* cap. VII, col. 410, t. 7. Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est.

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. II, circa princ., « iratus habet spem puniendi; » appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. *De anima.*

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus scilicet a spe, quæ est boni, et a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

Conclusio. — Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus : est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.

ARTICULUS II.

Utrum objectum iræ sit bonum vel malum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyss.[1], lib. *De nat. hom.*, quod « ira est quasi armigera concupiscentiæ[2], » inquantum scilicet impugnat id quod concu-

[1] Nemesius, cui restituendus est lib. *De nat. hom.*: c. XXI, col. 691.

[2] « Est autem ira satellitium rationis, » ex vers. Mich. Lequien. Nullo vero modo legitur quod sit armigera concupiscentiæ, cum textus habeat : « *δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ*. » Error provenit vel ex substitutione nominis, cum auctoritas prædicta in Damasceno legatur « ira rationis satelles, vindex cupiditatis, » *ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ, ἔκδικοστῆς ἐπιθυμίας*; vel ex omissione in textu Nemesii, cum istud caput fere integrum ex Nemesio hauserit Damascenus.

piscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est. Ergo etiam et in ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, c. VI, a med., quod « ira operatur cum tristitia. » Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *Confess.*, cap. VI, § 13, col. 681, t. 1, quod « ira quærit seu appetit vindictam. » Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. II, a princ. Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit : uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum, et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifeste patet in amore et odio; amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem : quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta; amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectum quod respicit amor est bonum; vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Cum iræ motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat, ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit in concupiscibili.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in IV *De tuscul. quæstion.*, aliquant. a princ., quod « ira est libido quædam. » Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Regula*, § 10, col. 1383, t. 1, quod « ira crescit in odium; » et Tullius dicit in eodem lib., aliquant. a princ., quod « odium est ira inveterata. » Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 934, t. 1, et Gregorius Nyssenus[1], lib. *De nat. hom.*, dicunt quod « ira componitur ex tristitia et desiderio[2]. » Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

[1] Nemesius, c. XXI, col. 691.

[2] Dam. : « Mistus fit hic affectus ex cupiditate et ira. » Nem. : « mista fit affectio ex libidine et ira. » Migne.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit; non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa utrumque [1] : quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo [2] digna æstimamus, ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. II, parum a princ. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui; et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra, quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

Conclusio. — Ira cum respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur (quæ ardua et difficilia sunt), in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolute.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VI, in princ., quod « ira consequitur rationem aliqualiter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus vindictæ; hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde in VII *Ethic.* dicit Philosophus, quod « syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim. » Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter : uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur « appetitus rationalis ; » alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione; dicit enim Philosophus, in lib. *De problematibus,* sect. XXVIII, probl. 3, quod « ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione sed ut manifestante injuriam ; » appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VI, circa princ., « ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei ; sed non perfecte audit, » quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit in lib. *De problemat.*, sect. III, probl. 2 et 26, quod « illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum. »

Conclusio. — Ira cum sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est.

[1] In Parm. : « existente. » — [2] In Parm. : « modo. »

ARTICULUS V.

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. III. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VI, a princ. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum; hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, loc. cit., quod « ira est naturalior quam concupiscentia. »

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II *Physic.*, text. 4. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, dupliciter accipi potest : uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. V, quod « humanius est punire, » quod pertinet ad iram, « quam mansuetum esse; » unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VI, ante med., quod « ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia. »

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

Conclusio. — Cum ira sit cum ratione magis quam concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, id est secundum propriam complexionem ejus qui irascitur; sed secundum naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti concupiscentia naturalior est quam ira.

ARTICULUS VI.

Utrum ira sit gravior quam odium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov., xxvii, 4, quod *ira non habet misericordiam nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum ; irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, et de illo doleat; ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. iv, circa fin. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius; sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus in *Regula*, § 10, col. 1383, t. 1, odium comparat « trabi, » iram vero « festucæ. »

Respondeo dicendum, quod species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto : nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione : nam odiens appetit malum inimici inquantum est malum ; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est, quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum, quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium; quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I *Polit.*, cap. vi, a med., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli., xii, 16 : *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine*. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. iv, circa fin., quod « iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo. » Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem; unde statim subditur, Prov., xxvii, 4 : *Impetum concitati* spiritus *ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat et doleat, et quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. iv, circa fin.

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius

quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira; nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit; et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. IV, non remote a fin., quod « odium est magis insanabile quam ira. »

CONCLUSIO. — Cum odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ vero sub ratione boni; odium multo deterius et gravius est quam ira.

ARTICULUS VII.

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. VI et ult. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur in psal. IV, 5 : *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. IV, sub fin. Ergo ira non proprie est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II *Rhet.*, cap. II, III et IV.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus, quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem; et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante læsionem; et sic, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. III, circa fin., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos : tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis quibus irascuntur : tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, circa fin. lib., quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; proprie autem et per se non contingit aliquem sibi[1] irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in II *Rhet.*, cap. IV, sub fin., assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

[1] In Parm. : « ipsi. »

Conclusio. — Cum inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter assignentur species iræ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. xvi, col. 934, t. 1, inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet « fel, maniam et furorem [1]. » Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motus iræ fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est « ira observans tempus in vindictam. » Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in IV *De tusculanis quæstionibus,* parum ante med., dicit quod « excandescentia græce dicitur thymos, et est ira modo nascens, et modo desistens. » Thymos [2] autem, secundum Damascenum, loco cit., est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius, XXI *Moral.*, c. v, § 9, col. 194, t. 2, ponit tres gradus iræ, scilicet « iram sine voce, » et « iram cum voce, » et « iram cum verbo expresso, » secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth., v, 22 : *Qui irascitur fratri suo,* ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit : *Qui dixerit fratri suo : Raca,* ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata : et postea dicit : *Qui autem dixerit* fratri suo : *Fatue,* ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nyss. [3], lib. *De nat. hom.*

Respondeo dicendum, quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus [4], sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo ex facilitate [5] ipsius motus, et talem iram vocat fel, quia cito accenditur; alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet, et hæc pertinet ad maniam, quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ; et hæc pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in IV *Ethic.*, cap. v, quosdam irascentium vocat acutos quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut thymos græce, quod latine furor dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

Conclusio. — Tres sunt iræ species, fel, mania, et furor; quæ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.

QUÆSTIO XLVII.

DE IRA QUANTUM AD SUAS CAUSAS.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur; 2° utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ; 3° de causa iræ ex parte irascentis ; 4° de causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

[1] « Excandescentia, μῆνις et κότος » ex vers. Mich. Lequieni.

[2] Θυμός, apud Migne vertitur « ira. »

[3] Seu potius Nemesii, cap. xxi, col. 691.

[4] Nemesius.

[5] Ita Garcia et editi passim.; edit. Rom. cum cod. Alcan. : « facultate. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest; dicitur enim Job, xxxv, 6 : *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum *?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud psal. cv, 40 : *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

* Eum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. II, post. med., « homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student; sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis. » Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, « ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, » ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. IV, prope fin., quod « ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus. »

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit : primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri ; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

Conclusio. — Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum, iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.

ARTICULUS II.

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus, lib. II *Orth. fid.*, cap. XVI, col. 934, t. 1, quod « injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. » Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. VIII, circa med. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus in II *Rhet.*, cap. II, ponit multas alias causas iræ, puta « oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. » Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.*, loc. cit., quod « ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam. »

Respondeo dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II *Rhet.*, ibid., scilicet despectus, epireasmus, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio; et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio potest accipi duplex : prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo in tantum quærit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus in II *Rhet.*, cap. III, prope fin., quod « si homines putaverint se ab eis qui læserunt, esse juste passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum. » Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione et ex electione. Tunc enim aliquis « maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. VIII. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ; et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. III, circa med., quod « his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse. »

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II *Rhet.*, cap. II, parum a princ. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget; et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

Conclusio. — Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quærimus, et idcirco omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, cap. II, circa med., quod « maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. » Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quod « tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se mul-

tum excellere in illis in quibus despiciuntur non curant. » Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos et bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. III, a med., quod « in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur. » Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem libro dicit, cap. VIII, quod « homines propter excellentiam indignantur. »

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest : uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ; et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur; est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est. Constat autem quod quando aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minus irascitur : sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non irrideri vel subsannari [1] propter despectum, sed propter ignorantiam vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

Conclusio. — Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur iræ causa est; si vero illius cui irascitur attendatur dispositio, magis despectus quam excellentia ejus causa esse videtur.

ARTICULUS IV.

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, cap. III, parum a princ., quod « his qui confitentur et pœnitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident. » Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur in psal. LIV, 13 : *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. II, a princ., quod « dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum. »

Respondeo dicendum, quod sicut jam supra dictum est, indigna despectio est maxime provocativa iræ.

Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit; et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non

[1] Ita codd. Al. : « Videri vel subsannari; » item « videri vel sublimari. » Edit. Rom., Palav. et Parm. : « invideri. »

auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov., xv, 1 : *Responsio mollis frangit iram,* inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira : una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur ; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse ; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna ; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

Conclusio. — Defectus et illius contra quem irascimur parvitas, quo magis despectionem auget, eo magis iræ procurativa est, et eamdem diminuit, si despectionem imminuat.

QUÆSTIO XLVIII.

DE IRA QUANTUM AD SUOS EFFECTUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus iræ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ira causet delectationem ; 2° utrum maxime causet fervorem in corde ; 3° utrum maxime impediat rationis usum ; 4° utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia ; quia, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. vi, parum a med., « omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus. » Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. v, circa med., quod « punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens ; » ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus.

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II *Rhet.*, cap. iii, circa med. Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro, cap. ii, parum a princ., inducit proverbium, quod « ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. xiv, delectationes, maxime sensibiles et corporales sunt medicinæ quædam contra tristitiam ; et ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur ; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis, quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tanto major quanto major fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam ; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter : uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est ; alio modo secundum continuam cogitationem : unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit ; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur ; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur et gaudet ; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia,

et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

Conclusio. — Ira, cum sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ delectatione afficit.

ARTICULUS II.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, cap. III, post med., quod « tempus quietat iram. » Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed « major ira superveniens facit iram mitescere, » ut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, ibid. Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit lib. II *Orthod. fid.*, cap. XVI, col. 931, t. 1, quod « ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens[1]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionis animæ.

Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in V *Moral.*, cap. XLV, § 79, col. 724, t. 1 : « Iræ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad primum ergo dicendum, quod « amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, » ut Augustinus dicit in X *De Trinit.*, cap. XII, § 19, col. 984, t. 8. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod « cogit amare jecur, » in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et choleræ. Et propter hoc Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, cap. XVI, col. 934, t. 1, quod « procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. »

Ad secundum dicendum, quod omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memoria tempore diminuitur : quæ enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ; et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in

[1] « Ira est sanguinis qui cordi affusus est, ebullitio, ex exhalatione bilis proveniens, » ex vers. Mich. Lequien.

sola memoria. Unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. v, non procul a princ., quod « si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere; » sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

Conclusio. — Cum motus iræ sit per modum insecutionis cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.

ARTICULUS III.

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. vi, circa princ. Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII *Ethic.*, loc. cit., quod « iracundus non est insidiator sed manifestus. » Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia « contraria juxta se posita magis elucescunt. » Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, c. ii, post med., quod « magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur, » et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V *Moral.*, cap. xlv, § 78, col. 724, t. 1, quod « ira intelligentiæ lucem subtrahit cum mentem permovendo confundit. »

Respondeo dicendum, quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem, quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter cæteras passiones manifestius impedit judicium rationis, secundum illud psal. xxx, 10 : *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum fit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. iii, a med., quod est « manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur. » Concupiscentia autem dicitur esse « latens et insidiosa, » quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, motus iræ a ratione incipit; et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem

tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

Conclusio. — Ira cum maxime circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maxime judicium rationis impedit.

ARTICULUS IV.

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matth., v, 22, dicens : *Qui irascitur fratri..., et qui dixerit fratri suo : Raca..., et qui dixerit : Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb., xxv, 28 : *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo* spiritum suum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

* *In loquendo cohibere.*

3. Præterea, Matth., xii, 34, dicitur : *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V *Moral.,* cap. xlv, § 79, col. 725, t. 1, quod « ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat. »

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est, et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius in V *Moral.,* ubi supra, dicit : « Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex judicio silentium indicit. »

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est, « lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. » Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

Conclusio. — Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio, silentium indicit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua a loquendi usu omnino impediatur.

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS (*a*) IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM.

(Et quatuor quæruntur.)

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primo de principiis intrinsecis; secundo de prin-

(*a*) Secundum Guillermum, habitus accipitur tripliciter : 1. prout est vel prædicamentum decimum, vel sex principiorum sextum quod Gilbertus Porretanus, lib. *Sex princip.,* sic definit : Habitus est corporum et eorum quæ circa corpus sunt adjacentia. 2. Prout est qualitas de difficili mobilis, et sic pertinet ad primam speciem qualitatis. Habitus qualitatem dicit de difficili mobilem, et dispositio qualitatem mobilem faciliter. 3. Prout est quædam qualitas qua prompti efficimur ad exequendum aliquod opus cum voluerimus, et in hoc sensu dicimus habitum scientiarum et artium. Et sic habitus quædam est habilitas ex actibus derelicta; unde famosum adagium : ex actibus frequentatis generatur habitus; et illud Victorini : « Natura habilem facit, ars facilem, potentem et usus. »

cipiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt : 1° quidem de ipsa substantia habituum ; 2° de subjecto eorum; 3° de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; 4° de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum habitus sit qualitas; 2° utrum sit determinata species qualitatis; 3° utrum habitus importet ordinem ad actum; 4° de necessitate habitus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus sit qualitas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, q. LXXIII, col. 84, t. 6, quod « hoc nomen habitus ductum est ab illo verbo habere. » Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere et quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. *Prædicam.*, cap. « Habere. » Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in *Prædicam.*, cap. « De qualit. » Sed « dispositio est ordo habentis partes, » ut dicitur in V *Metaph.*, text. 24. Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in *Prædicam.*, loc. cit., quod « habitus est qualitas de difficili mobilis. »

Respondeo dicendum, quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum ; a quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur : uno quidem modo secundum quod homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum autem considerandum est, quod « habere, » secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter *Postprædicamenta* « habere » ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt « opposita, et prius, et posterius, » et alia hujusmodi.

Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 25, quod « habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti ; » sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur « prædicamentum habitus ; » de quo dicit Philosophus in V *Metaph.*, ibid., quod « inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius. »

Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in se ipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in V *Metaph.*, loc. sup. cit., dicit quod « habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud ; » ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habere communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit : scilicet aut secundum locum, aut secundum poten-

tiam, aut secundum speciem; in quo, ut Simplicius dicit in *Comment. Prædicament.*, in cap. « De qual., » comprehendit omnes dispositiones; corporales quidem in eo quod dicit « secundum locum; » et hoc pertinet ad prædicamentum « situs, » qui est ordo partium in loco; quod autem dicit « secundum potentiam » includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata; quod autem dicit « secundum speciem » includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur « habitus, » sicut scientia et virtus complete.

Conclusio. — Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species, de difficili mobilis.

ARTICULUS II.

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis; quia, ut dictum est, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur « dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. » Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem; nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus in *Prædicam.*, cap. « De qual., » caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed « oportet differentiam per se advenire generi, » ut Philosophus dicit in VII *Metaph.*, text. 42 et seq. Ergo, cum habitus dicatur esse « qualitas difficile mobilis, » videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in *Prædicam.*, cap. « De qual., » quod « una species qualitatis est habitus et dispositio. »

Respondeo dicendum, quod Philosophus, in *Prædicamentis,* cap. « De qual., » ponit inter quatuor species qualitatis « primam dispositionem et habitum. »

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in *Commentar. Prædicament.*, ibidem, dicens quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper; quædam autem sunt adventitiæ quæ ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum « facile » et « difficile amissibile » differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia; et sic est secunda species qualitatis : quædam vero, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum : semper enim quod naturale est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus IV *Super Gen. ad litt.*, cap. III, col. 299, t. 3, « quem mensura præfigit; » unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum, in V *Metaph.*, text. 19. Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti secundum quantitatem, sic est quarta

species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum ; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est « habitus » et « dispositio. » Dicit enim Philosophus in VII *Physic.*, text. 17, ac deinceps, loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt « dispositiones quædam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. » Et quia « ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid, » ut dicitur in II *Physic.*, text. 23, ideo in prima specie consideratur et « bonum » et « malum, » et etiam « facile » et « difficile mobile, » secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V *Metaph.*, text. 25, Philosophus definit habitum, quod est « dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male ; » et in II *Ethic.*, dicit quod « habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. » Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo « habitus » ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est, unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in *Comment. Prædicamentorum,* cap. « De qualit. »

Ad tertium dicendum, quod ista differentia « difficile mobile » non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur : uno modo secundum quod est genus habitus ; nam in V *Metaph.*, text. 25, « dispositio » ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum ; et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter : uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas ; habitus vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles ; sicut scientiæ et virtutes ; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur; et e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles : nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin

secundum hoc « facile » et « difficile mobile » sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium inquantum per eas designantur principia essentialia.

Conclusio. — Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. « Unumquodque enim agit secundum quod est actu. » Sed Philosophus dicit in III *De anima,* text. 8, quod « cum aliquis sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere. » Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed « esse principium actionis » ponitur in definitione potentiæ, ut patet in V *Metaph.,* text. 17. Ergo esse principium actus per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali,* cap. xxi, col. 390, t. 6, quod « habitus est quo aliquid agitur, cum opus est; » et Commentator dicit in III *De anima,* comment. xviii, quod « habitus est quo quis agit cum voluerit. »

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum; est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in V *Metaph.,* text. 25, dicitur in definitione habitus, quod « est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, » id est secundum suam naturam, « aut ad aliud, » id est in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primo et principaliter important ordinem ad actum; quia, ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem : unde habitus dicitur « actus primus, » et operatio « actus secundus, » ut patet in II *De anima,* text. 5.

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est; inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X *De historia animalium,* cap. i, circa princ., quod « homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani; » et est simile in aliis.

CONCLUSIO. — Habitus quilibet, cum habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur; nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter; nam et potentiæ absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod « habitus sunt perfectiones quædam, » ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur : primo quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cæleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cælestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 24 et 25, quod « habitus est dispositio ; » et dispositio est « ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem, » ut supra dictum est.

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione : ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est; et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit, eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

Conclusio. — Cum multa reperiantur, quorum naturæ, et operationes plura requirunt, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de subjecto habituum, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum in corpore sit aliquis habitus; 2° utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam; 3° utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus ; 4° utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus; 5° utrum in voluntate sit aliquis habitus; 6° utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III *De anima,* comm. xviii, « habitus est quo quis agit cum voluerit. » Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quod Philosophus, in *Prædicamentis,* cap. « De qual., » sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem, quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus ; unde « ex similibus actibus similes habitus causantur, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. i et ii. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima ; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ.

Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam ; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur ; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in *Comm. Præd.*, in cap. « De qual., » sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam ; et quod Aristoteles inducit in *Præd.* de sanitate et ægritudine, non inducit quasi hæc[1] pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli ; ut sit sensus quod sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia ; tum quia in VII *Physic.*, text. 17, ponit expresse inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem ; et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium

[1] Ita codd.; « hæc » deest in edit.

causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est « ut habitus, » sicut in græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc quod qualitates tertiæ speciei sunt ut in fieri et ut in motu, unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates; quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in *Comm. Præd.*, cap. « De qual., » quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, sicut Simplicius ibidem refert, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus; ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut supra dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt « calidum, frigidum, humidum et siccum, » fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

Conclusio. — Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto : ut vero disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra est quod Philosophus, in I *Ethic.*, cap. ult., ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus.

Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud II Petr., I, 4 : *Ut simus con-*

sortes naturæ divinæ, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur.

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia.

Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ sicut completum incompleto, et actus potentiæ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII et IX *Metaph.,* text. 13, ac deinceps, ut et lib. VII, text. 17.

Conclusio. — Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.

ARTICULUS III.

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.,* cap. x, in princ., quod « aliquæ virtutes, » scilicet temperantia et fortitudo, « sunt irrationabilium partium. »

Respondeo dicendum, quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur.

Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo « rationales » dicuntur, ut in I *Ethic.,* cap. ult., dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per

quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXXVI, col. 25, t. 6, quod « videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu ; quod cum in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur. » Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod « appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, » ut dicitur in III *De anima,* text. 57 ; sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis ; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit, cap. II *De memoria et reminisc.,* a med., quod « consuetudo multum operatur ad bene memorandum ; » quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum ; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos ; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

CONCLUSIO. — In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturæ operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est. Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in I *De anima*, text. 64 et seq. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III *De anima,* text. 6. Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum ; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est « dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, » ut dicitur in V *Metaph.,* text. 25. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione ; unde etiam in II *De anima,* text. 94, dicitur quod « molles carne bene aptos mente videmus. » Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est quod Philosophus, in VI *Ethic.,* cap. II, III et X, ponit scientiam et sapientiam, et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam (*a*) enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto ; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

(*a*) Averroes scilicet et ipsius asseclæ.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim, quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in III *De anima,* text. 8 et 18, quod « intellectus possibilis, cum sic fiat singula, » id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, « tunc fit secundum actum, » eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in *Comment. Prædicam.*, cap. « De qualit., » quod quia « omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti, » ut Philosophus dicit in I *De anima,* text. 64 et seq., ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I *De anima,* text. 66. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in III *De anima,* text. 3 et 39. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

Conclusio. — Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia et intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est, quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim « justitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa, » ut

dicitur in V *Ethic.*, cap. I, in princ. Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est « quo quis utitur, cum voluerit, » ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa, ideo necesse est quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur in III *De anima*, text. 54. Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

Conclusio. — Cum voluntas sit quædam animæ rationalis potentia ac proinde diversimode ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.

ARTICULUS VI.

Utrum in angelis sit aliquis habitus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in VII cap. *De cæl. hier.*, col. 66, t. 2 : « Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, » id est spirituales « more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, » scilicet angelis, « esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est. » Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit in c. IV *De cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. 1, « sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. » Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem subdit : « Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset. »

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 25. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, « est ordo habentis partes. » Cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. *Cæl. hier.*, § 1, col. 206, t. 1, quod « angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine. »

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus, dicit : « Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem. » Et hoc etiam Simplicius dicit in *Comm. Prædicam.*, cap. De qual. : « Sapientia quæ est in anima, habitus est, quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. »

Quæ quidem positio partim habet veri-

tatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis, quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia : esse enim actum purum est proprium Dei; ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri.

Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in *Comment. Prædicam.*, loc. sup. cit., quod « habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus ; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa. »

Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium ; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam ; non autem sicut actus purus, hoc enim solius Dei est, sed cum permixtione alicujus potentiæ ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in I dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam ; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in libro *De causis,* prop. 8 et 13, et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed, quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non sunt partes essentiæ ; sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

Conclusio. — Non sunt in angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM

QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa habituum, et primo quantum ad generationem ipsorum ; secundo quantum ad augmentum ; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis habitus sit a natura ; 2° utrum aliquis habitus ex actibus causetur ; 3° utrum per unum actum possit generari habitus ; 4° utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis habitus sit a natura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est « quo quis utitur, cum voluerit, » ut dicit Commentator in III *De anima,* comment. XVIII. Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum ; ergo habitus non est a natura.

Sed contra est quod in VI *Ethic.*, cap. vi, inter alios habitus ponitur « intellectus principiorum, » qui est a natura ; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter : uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum ; alio modo secundum naturam individui ; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter : uno modo, quia totum est a natura ; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio : sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura ; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur ; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui ; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentiæ animæ, ut dictum est, potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum ; secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in I dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis ; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte ; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum*, text. ult., circa med., ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse « seminalia virtutum. » Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales ; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem ; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid

etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest: sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

Conclusio. — Cum inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis a natura habitus inest.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur in III *Phys.*, text. 8.

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est quod Philosophus in II *Ethic.*, c. I et II, docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales « non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, » ut dicitur in II *Ethic.*, in princ.

Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis; nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens et motum; nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII *Phys.*, text. 28 et 29, probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus prin-

cipiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

Conclusio. — Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. vii, parum ante fin., quod « sicut una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus. » Sed beatitudo est « operatio secundum habitum perfectæ virtutis, » ut dicitur in I *Ethic.*, ibid., et cap. x et xiii. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum : unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem, lib. III *De anima*, text. 20, vocat Aristoteles « passivum, » qui est « ratio particularis, » id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus in lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. ii, non procul a fin., dicit quod « meditatio confirmat memoriam. » Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari : apprehensivarum vero potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, acquiruntur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum : quia « divinæ providentiæ est natu-

ram salvare, » ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 33, col. 734, t. 1. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II *Ethic.*, c. I et II, dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile : non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xv, 5 : *Adimplebit illum* Dominus *spiritu sapientiæ et intellectus*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur : prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem, sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam, corroborant.

CONCLUSIO. — Cum ad finem, qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam a Deo infundi necessum est.

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum habitus augeantur; 2° utrum augeantur per additionem ; 3° utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus augeantur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V *Physic.*, text. 18. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17 et 18. Sed perfectio cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII *Physic.*, text. 15 et 17. Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus, et tamen augetur : unde discipuli Domino dicunt : *Adauge nobis fidem*, ut habetur Luc., XVII, 5. Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a

quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse, » ut Augustinus dicit in VI *De Trinit.*, cap. VIII, col. 929, t. 8. Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna, puta magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia, secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in *Comment. Præd.*, cap. « De qualit. » Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quod materiales erant et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Prædicamentis,* loc. cit. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has: posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in VIII *Metaph.,* text. 10, quod « species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. » Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. II, vel III, paulo post princ., quod sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam

non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat, loc. sup. cit., ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, et forma et figura etiam consequuntur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit in VII *Physic.*, text. 15, quod « cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. » Aliæ vero qualitates quæ sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus : uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit in VIII *Metaph.*, text. 10, quod « sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem, » id est, quantum ad participationem formæ specificæ; « sed si quidem cum materia, » id est, secundum materiales dispositiones, « invenitur magis et minus in substantia. » Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet formam illam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in *Prædicam.*, cap. « De qual., » ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit : « Quæ quidem recipiunt trigoni, » seu trianguli, « rationem, et circuli, et similiter trigona, » seu trianguli, « vel circuli sunt, » quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

Sic igitur patet quod cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17, dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est magnum.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum : unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur in VIII *Physic.*, text. 20.

Conclusio. — Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid et secundum se, et ut participantur a suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum suscipere possunt.

ARTICULUS II.

Utrum habitus augeantur per additionem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est, a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde in I *De generatione*, text. 31, dicitur quod « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album, ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV *Physic.*, text. 84 : « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum. » Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio dependet ex præmissa [1]. Dictum est enim supra, quod augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII *Metaph.*, text. 32, ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget ; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale : quod autem ad perfectiorem commensurationem perducantur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter

[1] In Parm. : « præmissis. »

esse augmentum : uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 93.

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

Conclusio. — Habitus secundum subjecti participationem, qua videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur, sed non per additionem formæ ad formam : scientia tamen per additionem secundum seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est judicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. II, circa med., « aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, » utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum, quod « similes actus similes habitus causant, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundum eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V *Phys.*, text. 52. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

Conclusio. — Actus quilibet si intensioni habitus æquetur, et ei proportionetur, augere habitum, et perfectiorem reddere potest; secus vero, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum, et circa hoc quæruntur tria; 1° utrum habitus corrumpi possit; 2° utrum possit diminui; 3° de modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus corrumpi possit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam; unde operationes secundum habitum sunt delecta-

biles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est a contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur, ut dicitur in I *De anima,* text. 65. Et similiter etiam non potest corrumpi a contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in VII *Metaph.,* text. 52. Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quod nec per sensum nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo habitus scientiæ corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit in I *Ethic.,* cap. x, in med., « virtutes sunt permanentiores disciplinis. »

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro *De longitudine et brevitate vitæ,* c. II, quod « scientiæ corruptio est oblivio et deceptio. » Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et « ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, » ut dicitur in II *Ethic.,* cap. II, non multum a princ.

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est, et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium, neque iterum intellectui agenti, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. v, in fin., de prudentia, quod « non perditur per oblivionem. »

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est : Bonum est bonum, contraria est ea quæ est : Bonum non est bonum, secundum Philosophum, II *Perih.,* cap. ult., a med. Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quod « deceptio est corruptio scientiæ, » sicut supra dictum est. Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. I vel II, de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione.

Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium

moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII *Ethic.*, cap. x, non longe a fin., « habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa ; » et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus ; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur « virtutes esse permanentiores disciplinis, » intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actus : nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

Conclusio. — Corrumpi contingit per se vel per accidens quoscumque habitus, qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt, quæ corrumpi possint.

ARTICULUS II.

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur ; alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum magis et minus. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I *De anima,* text. 13. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit ; et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet.

Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex ; et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participatione[1].

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem ; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum ; nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur sub-

[1] In Parm. : « participante. »

jectum quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto, et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus : unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.

ARTICULUS III.

Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supra dictis apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur [1], si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. *De longitudine et brevitate vitæ*, cap. II, dicit quod « corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio; » et etiam in VIII *Ethic.*, cap. V, parum a princ., dicitur quod « multas amicitias inappellatio dissolvit; » et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in VII *Physic.*, text. 27, aliquid potest esse movens dupliciter : uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim, quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et

[1] Ita codd.; in edit. : « per temporis diuturnitatem. »

sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit in IV *Physic.*, text. 117, quod « tempus est causa oblivionis. »

Conclusio. — Sicut ex actibus generatur et augetur habitus, ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum.

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione habituum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum multi habitus possint esse in una potentia; 2° utrum habitus distinguantur secundum objecta; 3° utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum; 4° utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex : sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto, eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes « humores » prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est. Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti[1] determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus

[1] Al. : « activi. »

inclinatur potentia ad determinatos actus[1] secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 33; ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. I, a med., quod « ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. » Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit : et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

CONCLUSIO. — Sicut unius potentiæ plures actus esse possunt, ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in II *Phys.*, text. 17. Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Respondeo dicendum, quod habitus et est forma quædam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur : uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum;

[1] Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinæ; edit. Rom., « ad determinationem actus; » Nicolaï: « ad terminationem actus. »

alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est « syllogismus faciens scire, » ut dicitur in I *Post.*, text. 5, dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Phys.*, text. 89, et in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med., « ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis; » et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecti actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Secundum tria habitus specie distinguuntur: secundum principia activa talium dispositionum, secundum naturam, secundum objecta specie differentia.

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente; et sic cum sit commune omnibus non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum, in IV *Topic.*, cap. ult., loc. 66. Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.*, cap. I. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina virtute vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum

unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

Conclusio. — Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori, vel naturæ inferiori.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

Conclusio. — Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus constituta : licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, a quo habet unitatem.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS.
(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt : primo de essentia virtutis; secundo de subjecto ejus; tertio de divisione virtutum; quarto de causa virtutis; quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum virtus humana sit habitus; 2° utrum sit habitus operativus; 3° utrum sit habitus bonus; 4° de definitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus humana sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est « ultimum potentiæ, » ut dicitur in I *De cælo,* text. 116. Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit in II *De libero arbitr.*, cap. XIX, § 50, col. 1268, t. 1, quod virtus est bonus usus liberi arbitrii. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus : alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* [1], quod « virtus est ordo amoris ; » et in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXX, col. 19, t. 6, dicit quod « ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. » Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. *Prædicam.*, cap. « De qualit., » scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem ; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet, et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est « ultimum potentiæ, » sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset « ultimum potentiæ. »

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter : uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus ; alio modo dicimur mereri aliquo quasi principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

[1] Ita Parm.; vide et *De civit. Dei,* cap. XXII, col. 467, t. 7.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur « ordo » vel « ordinatio amoris, » sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales ; et ideo non est simile, ut dictum est.

Conclusio. — Cum virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in IV *De tuscul. quæstion.,* ante med., quod « sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. » Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum, in I *De cælo,* quod quædam habent virtutem ut sint semper, quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.,* text. 17, quod virtus est « dispositio perfecti ad optimum. » Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ,* cap. III, VI et XIV, col. 1312, t. 1, ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. VI, in princ., quod « virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit. »

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est. Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia ; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit, inquantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes.

Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiæ [1] animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

Conclusio. — Virtus humana cum sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.

[1] Al. : « propriæ potentiæ. »

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud I Cor., xv, 56 : *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa., v, 22 : *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum, II ad Cor., xii, 9, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ,* cap. vi, col. 1314, t. 1 : « Nemo autem dubitaverit quod virtus animam faciat optimam ; » et Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. vi, quod « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiæ. Unde « virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, » ut dicitur in I *De cælo,* text. 116. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum ; nam omne malum defectum quemdam importat ; unde Dionysius dicit in IV *De divin. nom.,* quod « omne malum est infirmum. » Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis ; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum, in V *Metaph.,* text. 21. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur ; et sic *virtus peccati* dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

Conclusio. — Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessario bonus est habitus et boni operativus.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter definiatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Virtus enim est bonitas hominis ; ipsa enim est quæ « bonum facit habentem. » Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod « virtus est bona qualitas. »

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas ; convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in XII *De Trinit.,* cap. iii, col. 999, t. 8, « ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. » Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III *Ethic.,* cap. x, in princ. Non ergo omnis virtus est « bona qualitas mentis. »

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere ; unde iidem dicuntur recti et justi. Sed justitia est species virtutis. In-

convenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur : « Qua recte vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in *Regula,* § 2, col. 1379, t. 1, quod « superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joannis, XIV : *Majora horum faciet,* dicit, serm. CLXX, cap. XI; § 13, col. 923, t. 5 : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Inconvenienter ergo dicitur quod « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. »

Sed contra est auctoritas Augustini, ex cujus verbis [1] prædicta definitio colligitur.

Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur bona qualitas; genus enim virtutis qualitas est; differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam circa quam, et materiam in qua, scilicet subjectum. Materia autem circa quam est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis. Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur : « Qua recte vivitur; » ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur : « Qua nullus male utitur. » Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur; » quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum, quod, sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.,* § 32, col. 734, t. 1, quod « bonum animæ est secundum rationem esse. »

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I *Ethic.,* c. ult. Et ideo ratio, sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod justitiæ est

[1] Ex diversis locis II *De lib. arbit.,* cap. XIX, col. 1268; ex IV *Contra Julianum,* c. III, § 19, col. 747, t. 10, etc.

(*a*) Virtus varie definitur :

1. Dispositio perfecti ad optimum ;

2. Habitus qui bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum;

3. Habitus electivus in medio virtutis consistens, prout sapiens et prudens determinaverit. Hæc definitio solis virtutibus moralibus convenit, non vero intellectualibus nec theologicis;

4. Bona qualitas mentis qua recte vivitur et nemo male utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit. Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

Conclusio. — Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur : et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto; 2° utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis; 3° utrum intellectus possit esse subjectum virtutis; 4° utrum irascibilis et concupiscibilis; 5° utrum vires apprehensivæ sensitivæ; 6° utrum voluntas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in II lib. *De libero arbitr.*, cap. XIX, col. 1267, t. 1, quod « virtus est qua recte vivitur. » Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI : « Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quam ad essentiam animæ.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra, « virtus est ultimum potentiæ, » ut dicitur in I *De cælo*, text. 116. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum : primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio. Secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est; omnis autem operatio est ab anima, per aliquam potentiam. Tertio ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem.

Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur : quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

Conclusio. — Virtus humana cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione sicut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet « scire, velle et immobiliter operari. » Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit « recta ratio agibilium, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V; est etiam in voluntate quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro, cap. XII, in fine, dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter : uno modo sic quod ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis : quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam, et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur.

CONCLUSIO. — Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, col. 1322, t. 1, quod « omnis virtus est amor. » Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut Philosophus dicit, lib. II *Ethic.*, cap. VI. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta. Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, « virtus est habitus quo quis bene operatur. » Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum : uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus; alio modo aliquis habitus non solum facit facul-

tatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber : et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI *Ethicor.*, cap. II, ex sensu D. Thomæ.

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus sed etiam intellectus[1] absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. III, « scientiam, sapientiam et intellectum, » et etiam « artem » ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit « recta ratio agibilium, » requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est « ratio recta speculabilium, » est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

Conclusio. — Cum virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis,

[1] Ita codd.; in edit. : « speculativus. »

quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus, Rom., vii, 18 : *Scio quod* non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

* *Quia.*

3. Præterea, Augustinus probat in lib. *De moribus Eccles.,* cap. v, col. 1314, t. 1, quod « virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos, quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur[1]. » Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, « principalis actus virtutis moralis est electio, » ut dicitur in VIII *Ethic.,* c. xiii, in fin. Sed electio non est irascibilis, vel concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in III *Ethic.,* cap. x, in princ., quod hæ virtutes « sunt irrationabilium partium. »

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt : uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in I *Polit.,* cap. iii, a med., quod « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant : unde in eodem libro, loc. cit., Philosophus dicit quod « ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, » quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

[1] Plenius in textu D. Augustini.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt : scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. II et V. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

Conclusio. — In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est : sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.

ARTICULUS V.

Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua *Rhetor.*, II *De invent.*, aliquant. ante fin. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I : morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI *Ethic.*, cap. I. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit in lib. *De memoria*, cap. II, circa med., quod « in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura. » Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua *Rhetor.*, loc. cit., in arg. III, quod « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est. Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III *De anima*, text. 18, et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur : et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

Conclusio. — Cum virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensivis non est virtus, qua verum cognoscitur (*a*).

(*a*) Scotistæ conclusionem negant, et quia bonum honestum quod objectum est virtutis appetitus sen-

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III *De anima*, text. 42, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem; ad quod ordinatur omnis virtus : quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum : virtus enim est « habitus per modum naturæ consentaneus rationi, » ut Tullius dicit in sua *Rhetorica*, lib. II *De invent.*, aliquant. ant. fin. Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult., in fin., et in II, cap. I, in princ. Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate : virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est, objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente (*a*).

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod « rationale per participationem » non solum est irasci-

sitivus attingere non potest, et quia appetitus sensitivus non pertinet ad mentem, cum tamen virtus sit bona qualitas mentis. Thomistæ respondent appetitum sensitivum sub actuali motione voluntatis rationem circa singularia participare, sicque bonum honestum singulare attingere, et addunt mentem in definitione virtutis late sumi pro omni facultate participante rationem.

(*a*) Scotistæ in voluntate ponunt, et Thomistæ in appetitu sensitivo, virtutes quæ sunt circa bonum rationis proprium et privatum. Scotistæ sic argumentantur : 1. Voluntas est capax vitii inclinantis in malum rationi adversum, ergo et virtutis in bonum rationi consonum. 2. Liberalitas circa bonum proprium versatur; nam ad moderandum appetitum pecuniarum ponitur; similiter humilitas ad moderandum appetitum propriæ excellentiæ ponitur : atqui virtutes illæ sunt in voluntate; ergo. 3. Voluntas difficultatem patitur pro assequendo bono rationis proprio in materia temperantiæ et fortitudinis; ergo indiget in hoc perfici virtutibus.

Thomistæ respondent :

Ad primum.— Voluntas secundum se perfecte inclinatur in bonum rationi proprium, sed non ita in bonum rationi adversum. Unde, repetitis actibus, acquiritur vitium inclinans in malum proprium rationi adversum, quamvis, non repetitis actibus acquiratur virtus inclinans in bonum proprium rationi consentaneum, sicut, nec repetitis actibus acquiritur in lapide habitus lapidem inclinans deorsum.

Ad secundum. — Liberalitas et humilitas moderantur passiones, et alterum respiciunt : primo modo sunt in appetitu sensitivo; secundo modo sunt in voluntate, nec sunt circa bonum rationis proprium et privatum.

Ad tertium. — Voluntas difficultatem patitur non ab intrinseco et per se, sed ab extrinseco per accidens; unde sufficit ut virtus quædam in appetitu sensitivo residens impedimentum tollat.

bilis et concupiscibilis, « sed omnino » id est universaliter, « appetitivum, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit.

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est; sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

Conclusio. — Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum: et primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes; 2° utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus; 3° utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus; 4° utrum prudentia sit virtus distincta ab arte; 5° utrum prudentia sit virtus necessaria homini; 6° utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus ut supra dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum a practico, id est, operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eo quod « felicitas est virtutis præmium, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. IX. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum, in IV *Top.*, cap. II, loc. 2. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in VI *Ethic.*, cap. I, a med., quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo; quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate : et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit in VI *Mor.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1, quod « contemplativa est majoris meriti quam activa. »

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. Practi-

cum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter : uno modo, sicut objectorum; et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile ; alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum; et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est, tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

Conclusio. — Cum habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam; hactenus tantum virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentia seu habitu bene uti.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed « sapientia est quædam scientia,» ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VII. Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, VI *Ethic.*, cap. III, VI et VII, ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet « sapientiam, scientiam et intellectum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum ; hoc enim est bonum opus ejus.

Verum autem est dupliciter considerabile; uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur « intellectus » qui est habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia « ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam, » ut dicitur in I *Phys.*, text. 2 et 3, ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est « sapientia, » quæ « considerat altissimas causas, » ut dicitur in I *Metaph.*, cap. I et II, unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia, inquantum habet

id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia aliquid habet proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa pertinet ad intellectum. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori : et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem ejus est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi : et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. III, in princ.

Conclusio. — Tres sunt habitus intellectuales speculativi : sapientia, quæ est de maxime cognoscibilibus secundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis; scientia quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in lib. II *De libero arbitrio,* cap. XIX, col. 1268, t. 1, quod « virtute nullus male utitur. » Sed arte aliquis male utitur; potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. V, circa fin. Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quod Philosophus, in VI *Ethic.,* cap. III et IV, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam « ratio recta aliquorum operum faciendorum; » quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est, ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quod « artis est virtus » scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim, quod artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

Conclusio. — Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi præstat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis : sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. IV et V. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. V. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III *Ethic.*, c. III, sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in VI *Ethic.*, c. V.

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra, quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum : prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum tanquam præsupponens rectitudinem appetitus.

Cujus differentiæ ratio est, quia ars est « recta ratio factibilium, » prudentia vero est « recta ratio agibilium. » Differt autem « facere et agere : » quia, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 16, « factio est actus transiens in exteriorem materiam, » sicut ædificare, secare, et hujusmodi; « agere » autem « est actus permanens in ipso agente, » sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur hoc modo[1] se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones[2]. Perfectio autem et rectitudo actionis [3] dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est, quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut

[1] « Hoc modo » deest in edit. — [2] Edit. addunt : « quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. » — [3] Edit. : « in speculativis. »

principia in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med. Et ideo ad prudentiam, quæ est « recta ratio agibilium, » requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccat volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

CONCLUSIO. — Cum prudentia recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars vero sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum; oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur; est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. V. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in VI *Ethic.*, loc. cit. Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur Sap., IX, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap., VIII, 7, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita* hominibus.* ** In vita.*

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem

homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis; quia consiliari et eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit « ratio recta factibilium; » factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia « recta ratio agibilium, » ut dictum est. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. II. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

Conclusio. — Prudentia, cum sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quam maxime necessaria est homini ad bene vivendum.

ARTICULUS VI.

Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiæ « eubulia, synesis et gnome. » Eubulia enim « est habitus quo bene consiliamur, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur, cap. V. Ergo eubulia non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed synesis est bene judicativa. Ergo synesis non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet eubulia. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter synesim aliam virtutem, scilicet gnomen.

4. Præterea, Tullius ponit in sua *Rhetor.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., tres alias partes prudentiæ, scilicet « memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. » Macrobius etiam ponit *Super somnium Scipionis*, lib. I, cap. VIII, quasdam alias partes prudentiæ, scilicet « cautionem, docilitatem, » et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI *Ethic.*, cap. IX, X et XI, qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur : quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et judicare ; nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus : non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ, « eubulia, » quæ est bene consiliativa, et « synesis, » et « gnome, » quæ sunt partes judicativæ ; de quarum distinctione dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa ; non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est « eubulia. »

Ad secundum dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi ; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum ; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem « synesis » et « gnome » secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam « synesis » est judicativa de agendis secundum communem legem ; « gnome » autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit.

Ad quartum dicendum, quod « memoria, intelligentia » et « providentia, » similiter etiam « cautio » et « docilitas, » et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia : sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut « œconomica, regnativa, » et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur.

Conclusio. — Cum prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubulia quæ est consiliativa, cum synesi et gnome quæ virtutes sunt judicativæ, adjunguntur.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus: et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum omnis virtus sit virtus moralis ; 2° utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali ; 3° utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem ; 4° utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali ; 5° utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis virtus sit moralis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, id est a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, post med., quod « virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. » Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere ; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit. Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis oportet quod sit consentanea rationi, cum « bonum hominis sit secundum rationem esse, » ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. ult., in fin. : « Dicentes de moribus non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. » Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales ; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos : sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat ; quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act., XV, 1 : *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri* * ; quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum ; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur II Machab., XI, 11, quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt* eos ; et sic accipitur mos in psal. LXVII, 7, ubi dicitur : *Qui habitare * facit unius moris in domo*. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud latinos quantum ad vocem ; in græco autem distinguuntur : nam « ethos, » quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam : et scribitur per η græcam litteram ; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

* Potestis salvari.

* Inhabitare.

Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem : nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi ; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra, quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam ; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod « natura est principium motus, » sicut dicitur in II *Phys.*, text. 3. Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

Conclusio. — Cum per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti proprie conveniat : non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantum quæ in vi appetitiva existit.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. IV *De civit. Dei*, cap. XXI, col. 128, t. 7, quod « virtus est ars recte vivendi. » Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam ; sicut quidam definiunt quod perseverantia « est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum ; » et sanctitas « est scientia faciens fideles, et servantes quæ ad Deum justa sunt. » Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit in I *Soliloq.*, cap. VI, § 13, col. 876, t. 1, quod « virtus est recta et perfecta ratio. » Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI *Ethic.*, cap. ult., circa med. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis mo-

ralis; dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. VI, circa med., quod « virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. » Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. ult. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in I *Ethic.*, cap. ult., in fin : « Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales. »

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est : et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen ; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia ; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. III, post med., quod « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem ; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum ; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset ; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit « omnes virtutes esse prudentias, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. ult. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat ; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi ; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. III, a med., quod « ratio imperat appetitivæ principatu politico, » quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit *Super psalm.* CXVIII, enarr. VIII, § 4, col. 1522, t. 4, quod « interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus[1]; » in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod « scientia præsente non peccatur ; » si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione ; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est « recta ratio agibilium, » sicut ars est « recta ratio factibilium ; » et secundum hoc quod dicit quod « virtus est ars recte vivendi, » essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione socratica ; et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod « recta ratio, » quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Conclusio. — Ut intellectus diversus est ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.

ARTICULUS III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectua-

[1] « Prævolat intellectus, et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus. »

lem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem : connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI *Ethic.*, cap. III, et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solum sunt quinque, scilicet « scientia » et « sapientia, intellectus, prudentia » et « ars, » ut dictum est. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I, in princ., duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *De anima*, text. 48 et seq. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis.

Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim « recta ratio agibilium, » ut supra dictum est, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur, quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia a[1] tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. I et IX.

Ad tertium dicendum, quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

Conclusio. — Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundum intellectum, vel secundum appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis, quæ ad appetitum spectat.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, II *De invent.*, aliquant. ante fin., « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem,

[1] Ita cod.; al. : « in. »

sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit, II *Moral.*, cap. XLVI, § 71, col. 588, t. 1, quod « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia.

Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est « habitus electivus, » id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur : primo ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est « recta ratio agibilium. »

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem ; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes secundum illud Matth., x, 16 : *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI *Ethic.*, cap. ult., circa med.

CONCLUSIO. — Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest

esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quod volens peccet, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V, circa fin. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.

Cujus ratio est, quia prudentia est « recta ratio agibilium, » non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. V, a med. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

CONCLUSIO. — Omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum virtus moralis sit passio; 2° utrum virtus moralis possit esse cum passione; 3° utrum possit esse cum tristitia; 4° utrum omnis virtus moralis sit circa passiones; 5° utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus moralis sit passio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est. Hanc autem « Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, » ut Augustinus dicit in IX *De civitate Dei,* cap. v, col. 261, t. 7. Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in II *Ethic.,* cap. v, a princ., quod « passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ. »

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione : primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem : unde passiones secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. Tertio, quia, dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum, tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in II *Ethic.,* cap. vi, a med., quod « est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit. »

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus, secundum quod « motus ille animi rationi servit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur sive cum ignoscitur pœnitenti, » ut Augustinus dicit ibidem.

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

Conclusio. — Cum virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, cumque solum ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse possit. Dicit enim Philosophus in IV *Topic.,* c. v, loc. 54, quod « mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur; » et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

3. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII *Phys.,* text. 17, unde virtus « quædam sanitas animæ » esse videtur, ut Tullius dicit in IV *De tuscul. quæstion.,* ante med. Passiones autem animæ dicuntur « morbi quidam animæ, » ut in eodem libro, circa med., Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.,* cap. v, circa med., quod « delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; » et Sallustius dicit in *Catilinario,* in princ. Orat. Cæsaris, quod « non facile verum perspicit animus, ubi illæ officiunt, » scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in

XIV *De civitate Dei,* cap. VI, col. 409, t. 7 : « Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, » scilicet passionum, « si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. » Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in IX *De civ. Dei*, cap. IV, col. 258, t. 7. Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX *De civit. Dei,* ibidem, posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ.

Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones ab aliis affectionibus humanis, quod passiones [1] sint motus appetitus sensitivi; aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes; quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod « animi visa, quas appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum et quando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec tamen approbat ista, eisque consentit, » ut Augustinus narrat in IX *De civ. Dei,* ubi supra, ab Aulo Gellio dictum.

Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati [2]. Unde Aristoteles dicit in II *Ethic.,* cap. III, parum ante med., quod « non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes a passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet. »

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ, quam Philosophus excludit in II *Ethic.,* loc. cit., dicens « virtutes non esse impassibilitates. » Potest tamen dici, quod cum dicitur quod « mitis non patitur, » intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in lib. IV *De tuscul. quæstion.,* procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

Conclusio. — Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur : si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quod sunt a ratione ordinatæ, cum morali virtute esse possunt.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem* et justitiam docet,* scilicet divina sapientia, *prudentiam et virtutem.* Sed ** sapientiæ convictus non habet amaritudinem,* ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

* *Docet et justitiam.*

* *Non habet amaritudinem conversatio illius.*

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in VII *Ethic.,* cap. XIII, et in X, cap. V. Sed impe-

[1] In Parm. : « passiones animæ. » — [2] Ita codd.; in edit. : « ordinatæ. »

dimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in IV *De tuscul. quæstion.*, parum ante med. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur Matth., XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, XIV *De civit. Dei,* cap. VIII, col. 411, t. 7. Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias, id est, « tres bonas passiones; » pro cupiditate scilicet « voluptatem[1], » pro lætitia « gaudium, » pro metu « cautionem. » Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione : primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur : cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti : unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest; et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quia* peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud II Cor., VII, 10 : *Quæ secundum Deum est tristitia *, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Quo-iam. *istitia est.*

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est, quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI et VII. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur, tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

CONCLUSIO. — Cum secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his

[1] Nicolaï ex manifesto sensu, ut ipse ait, et ex textu Augustini reposuit « voluntatem. » Sed hic agitur de voluptate animi quiete fruentis, dolore remoto; et sic Epicurus ipse, juxta multorum interpretum opinionem, voluptatem suam intelligebat. Voluntas aliunde potentia est, non passio animi.

quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse : sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. III, quod « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult.; sed hujusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VI et X. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quod justitia, quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I, II, III et IV.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitivus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionum, ut supra dictum est, imperanter[1]. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus, post præmissa verba, loc. cit. in arg., subdit quod « si virtutes sunt circa actus, et passiones; omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias, » scilicet sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur.

Conclusio. — Cum virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent, et moderentur, quædam ipsas voluntatis, quæ passionis subjectum non est, operationes; certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur; unde Rom., VII, 5, nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in lib. *De morib. Eccles.*, c. VI et XI, col. 1314, t. 1. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quod « nullus justus est qui non gaudet justa operatione, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, circa med. Sed gau-

[1] Ita omnes codd.; « Imperanter » in omnibus edit. deest.

dium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes.

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus « inordinatas affectiones, » sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.

Si vero passiones dicamus « omnes motus appetitus sensitivi, » sic planum est quod virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

Conclusio. — Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliæ non possunt.

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem, et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum sit tantum una virtus moralis; 2° utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his quæ sunt circa passiones; 3° utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus; 4° utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes; 5° utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit una tantum virtus moralis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas: proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est. Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut in I dictum est. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra

dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est. Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum, quod materia patientis se habet ad agens dupliciter : quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei ; sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ.

Manifestum est autem, quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens ; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus respicit impressionem rationis quasi univoce; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus secundum quod diversimode se habent ad rationem : et ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis est verum ; est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia : unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

Conclusio. — Cum appetitivæ potentiæ ad quam moralis pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantum est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, cap. III, quod « virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. » Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est. Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus, II *Ethic.*, cap. III et VII, et lib. V, in 4 priorib. cap., ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem; uno modo sicut effectus ; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est : et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones.

Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secun-

dum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum : et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum ; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem : et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi : et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem, quod in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem : et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ ; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta.

Conclusio. — Tametsi aliquæ sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivæ ; quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur secundum objectorum diversitatem distinguuntur.

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales ; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. I, circa fin., quod « justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. » Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum ; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V *Ethic.*, cap. II, a med. Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa, secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus : aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes : puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundum quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus; unde et jus commune distinguitur a jure privato; et Tullius ponit, lib II *De invent.*, aliquant. ante fin., unam specialem virtutem « pietatem, » quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit. Et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes; forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur.

Conclusio. — Licet virtutes morales, quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ conveniant; tamen secundum speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est, quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. vi et x, et in IV, c. v.

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est.

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas : primo quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis; quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam « audacia » et « timor » ordinantur ad aliquod magnum periculum; « spes » et « desperatio » ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote « temperantia » circa passiones concupiscibilis, « fortitudo » circa timores et audacias, « magnanimitas » circa spem et desperationem, « mansuetudo » circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est, et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

Conclusio. — Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut « temperantia » circa concupiscentias delectationum tactus, « eutrapelia » circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est quod « castitas » est circa delectabilia venereorum, « abstinentia » vero est circa delectabilia ciborum, et « eutrapelia » circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est, et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est, ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores[1] hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione,

[1] Al. : « interiores. »

et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum, erit pertinens ad virtutem « temperantiæ. » Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, ad fin. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est « liberalitas; » circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est « magnificentia; » circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur « philotimia, » id est, amor honoris; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est « magnanimitas. » Unde « liberalitas » et « philotimia » videntur esse in concupiscibili; « magnificentia » vero et « magnanimitas » in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri, vel in his quæ serio fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter: uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles, lib. II, cap. VII, circa med., nominat « amicitiam, » et potest dici « affabilitas. » Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat « veritatem, » lib. IV *Ethic.*, cap. VII. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus, lib. IV *Ethic.*, cap. 8, « eutrapeliam » nominat. Sic igitur patet, quod secundum Aristotelem sunt undecim virtutes morales circa passiones, scilicet « fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia et justitia, » et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur « justitia, » quæ est circa operationes, erunt omnes duodecim[1].

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione

[1] Ita codd. septem quos vidimus. Sed in edit.: « sunt decem, eutrapelia..., et distinguuntur... erunt omnes undecim. » Certum est plures Scholasticos duodecim virtutes morales numerasse, quia prudentiam inter morales ponebant. S. Thomas vero dicit prudentiam esse virtutem intellectivam. Et ideo libenter, nisi sequentia contraria essent, propter codices admitteremus ipsum moralibus virtutibus adnexuisse justitiam quam vocant « justitiam circa passiones. » Hanc « justitiam » non omnino rejicit Richardus de Mediavilla. Cæterum in uno codice legitur: « abstinentia. »

diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia « malum non agit nisi virtute boni, » ut Dionysius dicit IV cap. *De divin. nomin.*, § 32, col. 731, t. 1. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet « mansuetudo ; » et similiter circa audacias una sola, scilicet « fortitudo. » Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est.

Conclusio. — Cum ex ratione perfectio virtutis dependeat, recte secundum objecta passionum, prout diversimode ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur.

QUÆSTIO LXI.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM CARDINALIUM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales ; 2° de numero earum ; 3° quæ sint ; 4° utrum differant ad invicem ; 5° utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. « Quæ » enim « ex opposito dividuntur, sunt simul natura, » ut dicitur in *Prædicam.*, cap. « De simul, » et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit lib. V *Super Lucam*, § 62, col. 1738, t. 2, exponens illud, *Beati pauperes spiritu*, c. VI : « Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem. » Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus : hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quæ non requirit rectitudinem appetitus ; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur « principales. » Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet.

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divi-

sio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanæ, sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia[1], etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

Conclusio. — Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solæ contineant, solæ cardinales, seu principales dicuntur.

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. II. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 76, col. 592, t. 1, quod « in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. »

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari : uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit ; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est justitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter : uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum ; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo.

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

Conclusio. — Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur : prudentia scilicet, justitia, temperantia et fortitudo.

[1] Ita codd. et editi passim. Al. deest « a prudentia ; » edit. Rom. : « et prudentia. »

(a) Virtutes cardinales vocantur etiam consuetudinales et politicæ : — consuetudinales quidem ratione sui principii originalis secundum quod ex frequenti bene agere acquiruntur ; — politicæ vero ratione operationis et exercitii sibi debiti, quia reddunt hominem bene ordinatum ad vivendum inter homines.

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III, a med. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius, *Hom.* VII *sup. Evang.*, § 4, col. 1103, t. 2, quod « qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat[1]. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi, I, 4 : *Patientia opus perfectum habet*, Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius in sua *Rhet.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est. Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare.

Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus : uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia ; et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur justitia; et omnis virtus quæ cohibet passiones, et reprimit, dicatur temperantia ; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo; et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est principium[2] in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ : puta quod prudentia dicatur quæ præceptiva est; justitia, quæ est circa actiones debitas, inter æquales ; temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus ; fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est.

Conclusio. — Solæ quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt : tum propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiæ principalitatem.

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius, in XXII *Moral.*, cap. I, § 2, col. 212, t. 2 : « Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est ; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est;

[1] « Qui sine humilitate virtutes congregat, in ventum pulverem portat, » et *Expos. in Ps. pœnit.*, ps. III, v. 3, § 3, col. 569, t. 5, « quasi in ventum. »

[2] Al. « præcipuum. »

nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. » Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ ; diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius, in I lib. *De offic.*, c. XXXVI, § 180, col. 82, t. 2 : « Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur. » De temperantia etiam dicit, cap. XLIII et XLV, col. 93, t. 2, quod modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. IV, quod ad virtutem hæc requiruntur : « Primum quidem, si sciens ; deinde, si eligens, et eligens propter hoc ; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur. » Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est « recta ratio agibilium ; » secundum, scilicet « eligere, » ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet « ut aliquis propter debitum finem operetur, » rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet « firmitas » et « immobilitas, » pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De morib. Eccl.*, cap. XV, col. 1322, t. 1, quod « quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu ; » et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis ; justitia vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia ; temperantia vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur ; fortitudo vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere ; ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti ; quod dicebatur ad justitiam pertinere ; in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat ; quod dicebatur pertinere ad temperantiam; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus ; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim, quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis.

Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur ; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne

modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperantia. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I *De offic.*[1], « non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit. »

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum; vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus, loc. cit. in arg., non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum.

Conclusio. — Quatuor virtutes cardinales secundum quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes « exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. » Ut enim Macrobius dicit in I *Super somnium Scipionis*, cap. VIII, versus fin., « virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. » Sed Philosophus in X *Ethic.*, cap. VIII, circa med., dicit, quod « ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. » Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius, loco cit., quod « temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. » Dictum est autem supra, quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes « purgatorias » dicit esse eorum « qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis. » Sed hoc videtur esse vitiosum : dicit enim Tullius in I *De offic.*[2] : « Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur, » scilicet imperia et magistratus, « his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto. » Ergo non sunt aliquæ virtutes « purgatoriæ. »

4. Præterea, virtutes « politicas » esse dicit, « quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. » Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I. Ergo aliæ virtutes non debent dici « politicæ. »

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, loc. cit. : « Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps : quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. VI, § 9, col. 1314, t. 1, « oportet ut aliquid sequatur anima, ut ei virtus possit innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. » Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes « exemplares; » ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit.

Et quia homo secundum suam naturam tes animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum condi-

[1] Circa medium, in tit. : Vera magnanimitas in duobus sita. — [2] Ibid.

tionem suæ naturæ, « politicæ » vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis ; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. VII, non longe a fin., et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Matth., V, 48 : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter « politicas » quæ sunt virtutes humanæ, et « exemplares, » quæ sunt virtutes divinæ ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quod quædam sunt virtutes transcendentium, et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes « purgatoriæ ; » ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat ; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit ; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam.

Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes « jam purgati animi; » ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat ; fortitudo passiones ignoret ; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando ; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas ; puta justitia circa emptiones vel venditiones ; fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiscentias : sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit[1], quod « passiones politicæ virtutes molliunt, » id est, ad medium reducunt ; « secundæ, » scilicet purgatoriæ, « auferunt ; tertiæ, » quæ sunt purgati animi, « obliviscuntur ; » in « quartis, » scilicet exemplaribus, « nefas est nominari. » Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias est virtuosum. Unde Tullius præmittit : « His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt: et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. » Quod consonat ei quod Augustinus dicit XIX *De civ. Dei*, cap. XIX, col. 647, t. 7 : « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati : si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. »

Ad quartum dicendum, quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune ; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V *Ethic.*, cap. I, post med., dicit Philosophus. Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

Conclusio. — Cardinalium virtutum aliquæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliquæ purgati jam animi et aliæ exemplares dicuntur (*a*).

[1] Cit. a Macrobio, ut supra.

(*a*) Plotinus philosophus quatuor quaternarum genera virtutum esse dicit. Primas vocat politicas, quarum prudentiæ est ad rationis normam quæ cogitat, quæque agit, universa dirigere, ac nihil præter rectum velle facere, humanisque actibus tanquam divinis providere ; fortitudinis, animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere, adversa vel prospera fortiter tolerare ; temperantiæ, nihil pœnitendum appetere, in nullo legem moderationis excedere, sub jugo rationis cupiditatem domare ; justitiæ, unicuique servare quod suum est. Hujusmodi vir bonus præmium sui, deinde reipublicæ rector efficitur juxta eumdem Plotinum, et ideo virtutes illas vocat politicas. Secundæ, quas purgatorias vocat, hominis sunt

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sint aliquæ virtutes theologicæ; 2° utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus; 3° quot et quæ sint; 4° de ordine earum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim dicitur in VII *Physic.*, text. 17, « virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam. » Sed id quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est, quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum [1]. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est, quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim Eccli., II, 8 : *Qui timetis Deum*, credite illi*; item : *Sperate in illum;* item : *Diligite illum;* ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ. **Dominum.*

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur; ut ex supra dictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur II Petr., I, 4, quod per Christum facti sumus *consortes divinæ* naturæ.* **Divinæ consortes.*

Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino : et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ, tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter : uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participative, sicut lignum

qui divini capax est, solumque animum ejus expediunt qui decrevit se a corporis contagione purgare, et quadam humanorum fuga solis se divinis inserere; hæ sunt otiosorum qui a rerum publicarum actionibus se sequestrant. Tertiæ sunt purgati jam defæcatique animi, et ab omni hujus mundi aspergine pressi, pureque detersi; illic prudentiæ est divina non quasi in electione præferre, sed sola nosse, et hæc tanquam nihil aliud intueri; temperantiæ, terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare, non vincere, ut irasci nesciat, nihil cupiat; justitiæ, ita cum superna et divina mente sociari, ut servet cum ea perpetuum fœdus imitando. Quartæ sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt quæ vocatur νόος, a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente divina credendum; illic prudentia est mens divina, temperantia quod in se perpetua intentione conversa est, fortitudo quod semper idem est nec aliquando mutatur, justitia quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur. Hæc quatuor genera quaternarum virtutum, in passionibus quibus homines metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, maximam habent sui differentiam : has primæ molliunt, secundæ auferunt, tertiæ obliviscuntur; in quartis nefas est nominari.

[1] « Rerum » deest in Parm.

ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est. Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

Conclusio. — Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini necessario infusæ, ad supernaturalem finem consequendum, quæ theologicæ sunt appellatæ.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutés theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus in lib. *De mor. Eccles.*, cap. xv, col. 1322, t. 1, manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt « ordo amoris. » Sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet. Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ; sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quæ a Philosopho, lib. VI *Ethic.*, c. III et VII, ponitur « intellectualis virtus, » considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum, quod, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod « omnis virtus est ordo amoris[1], » potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse « ordo amoris, » inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit.

Conclusio. — Virtutes theologicæ distinguuntur specie a virtutibus moralibus et intellectualibus quod harum objectum humanam non excedit rationem.

[1] August., XV *De civit. Dei*, c. XXII, col. 467, t. 7.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet « intellectus principiorum. » Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute [1]; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Corinth., XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo : primo quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud I ad Corinth., II, 9 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ preparavit Deus diligentibus se**. Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Nec ...is..., (left margin)

nec in cor..., iis qui diligunt illum. (right margin)

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud I ad Corinth., I, 25 : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

CONCLUSIO. — Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundum intellectum et voluntatem, sequi suam supernaturalem beatitudinem potest : fides videlicet, spes et charitas.

[1] Edit. addunt : « cum sit cognitio imperfecta. »

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes charitate.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes., III, 17 : *In charitate radicati et fundati*. Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit in I *De doct. christ.*, cap. XXXVII, col. 35, t. 3 : « Non potest aliquis diligere quod esse non credit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. » Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est. Sed spes nominat quamdam affectionem : est enim quædam passio, ut supra dictum est. Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus, I Cor., XIII, 13, ista enumerat, dicens : *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem.

Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur; et respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur; per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

Conclusio. — Tametsi ordine perfectionis charitas, quæ omnium virtutum forma est ac radix prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa virtutum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum virtus sit in nobis a natura; 2° utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum; 3° utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem; 4° utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus insit nobis a natura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus in III lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 1046, t. 1 : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. » Et Antonius dicit in *Serm. ad monach.* : « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est. » Et Matth., IV, super

illud : *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord., col. 88, t. 2 : « Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quæ naturaliter habet homo. »

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet. Sed id quod est secundum rationem, est bonum[1] naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus est homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt; dicitur enim Job, XXXI, 18 : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum*. Ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra, id quod inest homini a natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam « in dæmonibus bona naturalia manent, » ut Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. 1. Sed virtus non inest omnibus hominibus et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero quod totaliter sunt ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I, circa princ. Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem : secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum : quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secun-

[1] Ita codd.; in Parm. : « homini. »

dum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Conclusio. — Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem : præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum : quia super illud Rom., xiv : *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa ord., col. 516, t. 2 : « Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes., ii, 8 : *Gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap., viii, 21 : *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit*.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

* *Scivi quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det.*

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1, quod « bonum est virtuosius quam malum. » Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut supra dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni,* c. iii, col. 553, t. 8, sive *in numero, pondere et mensura**, ut dicitur Sap., xi, 21, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina; sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit.

* *Mensura et numero.*

Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus, posuit in definitione virtutis : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur[1]. »

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

(*a*) Tullius in *Tusculanis,* lib. III. — Natura quidem parvos dedit nobis igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravantes, sic extinguimus ut nusquam naturæ lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quæ si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem simul ut editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et opinionum perversitate versamur, ut pene cum lacte nutricis errorem duxisse videamur.

Idem in quarto lib. — Natura omnes quæ bona videntur sequuntur, fugiuntque contraria.

Idem in quinto. — Stoici finem bonorum esse senserunt congruere naturæ, et cum ea convenienter vivere.

Idem in lib. *De leg.*, I. — Virtus est perfecta ratio ejus quod certe a natura est; itaque nihil præstabilius quam plane nos ad justitiam esse natos.

Idem in lib. II *De officiis.* — Idipsum enim quod honestum dicimus, ut jam dictum est, per se nobis placet, omniumque animos natura sui commovet.

Idem in lib. III. — Multo magis est secundum naturam communitas, et justitia, et libertas, quam voluptas, vita, divitiæ; homo naturæ obediens homini nocere non potest.

[1] Colligi potest æquivalenter ex *Enarr.* xxvi *in ps.* cxviii, § 1, col. 1577, t. 4.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Conclusio. — Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.

ARTICULUS III.

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ (*a*) a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose : quia, ut Dionysius dicit, cap. v *Eccl. hier.*, § 4, col. 503, t. 1, « lex divinitatis est ultima per media adducere. » Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo quod potest per unum, et multo minus Deus. Sed « Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, » ut dicit Glossa, Hebr., I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem**. ** Prudentiam docet, justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod etiam his virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis : et ideo oportet alias eis

(*a*) Juxta Scotum infantes vel acquirunt virtutes morales in usu rationis, vel, si post baptismum ante usum rationis moriantur, eas accipiunt a Deo infusas in instanti mortis, aut acquirunt in cœlo.

(*b*) Præter virtutes morales acquisitas, aliæ sunt virtutes a Deo per se nobis infusæ. Hæc propositio communis est contra Scotum, cujus sententiam quidam theologi post definitionem concilii Viennensis censura notant. Concilium istud resolvendo quæstionem ab Innocentio III ad archiepiscopum Arelatensem rescribente in dubio relictam, utrum scilicet fides, spes, charitas, aliæque virtutes (intellige virtutes morales) parvulis in baptismo infundantur, ita definit : Opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, sacro approbante concilio, duximus eligendam; addit tamen concilium : tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem.

proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inclinationem [1], quantum scilicet ad ipsum Deum immediate ; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

Conclusio. — Non tantum theologicæ virtutes sunt homini divinitus infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quadam ratione fertur.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut supra dictum est. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie : uno modo, sicut prædictum est, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria ; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus ; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis ; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem, quod alterius rationis est motus impositus in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum ; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat*, I Cor., IX, 27, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie ; et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in III *Polit.,* cap. III, a princ., quod « diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. » Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei,* Ephes., II, 19, et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est, unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem

[1] Ita omnes codd. ; in edit. : « inchoationem. »

formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei : et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est.

Conclusio. — Cum de virtutibus infusis recte dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum : et primo quidem de medio virtutum ; secundo de connexione virtutum ; tertio de æqualitate earum ; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum virtutes morales sint in medio; 2° utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis ; 3° utrum intellectuales virtutes consistant in medio ; 4° utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales sint in medio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim in I *De cælo,* text. 116, quod « virtus est ultimum potentiæ. » Ergo virtus moralis non consistit in medio.

3. Præterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV *Ethic.,* cap. II et III. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. VI, post med., quod « virtus moralis est habitus electivus in medietate existens. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas.

Unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. VI, post med., quod « virtus secundum substantiam medietas est, » inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum optimum autem, et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias

circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate; nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, paulo a princ., quod « magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius. »

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

Conclusio. — Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æstimari debet, a qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum; recte dicitur quævis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 8, est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. III. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, a med., quod « virtus moralis in medio consistit quoad nos determinata ratione. »

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi : uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia; et sic, omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est : et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta : nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia vero ratio procedit de medio justitiæ.

Conclusio. — Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens : sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in II *Ethic.*, cap. vi, quod « virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit. » Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem ; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum in X *Metaph.*, text. 22 et 23. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod « ars est virtus intellectualis, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. iii, et tamen « artis est aliquid medium, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi, med. Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum, quod bonum alicujus rei consistit in medio secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est.

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum; speculativæ quidem virtutis verum absolute, ut in VI *Ethic.*, cap. ii, dicitur; practicæ autem virtutis verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 5. Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est ; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati ; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis ; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis ; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis ; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus : quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum ; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine *Perihermenias*. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens ; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum : et inter hu-

jusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

Conclusio. — Non solum virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium : unde in medio consistere dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem ; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem ; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, c. vii, col. 1352, t. 2 ; quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum ; dicitur enim Eccli., xliii, 33 : *Benedicentes Deum* exaltate illum, quantum potestis ; major enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

* *Dominum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura : una quidem secundum ipsam rationem virtutis ; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus ; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus ; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem ; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio ; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra ; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit ; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam ; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem ; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Non per se, sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de connexione virtutum, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ; 2° utrum virtutes morales possint esse sine charitate; 3° utrum charitas possit esse sine eis; 4° utrum fides et spes possint esse sine charitate; 5° utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur exercitio actuum, ut probatur in II *Ethic.*, cap. I et II. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem; dicit enim Philosophus, in IV *Ethic.*, cap. II et III, quod « inops non potest esse magnificus, » qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod « ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est. » Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est « recta ratio agibilium. » Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. V *Super Lucam,* § 63, col. 1738, t. 2 : « Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur. » Augustinus etiam dicit in VI *De Trinit.,* cap. IV, col. 927, t. 8, quod « virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem; » et Gregorius dicit, XXII *Moral.,* cap. I, § 2, col. 212, t. 2, quod « una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta; » et Tullius dicit in II *De tuscul. quæstion.,* ante med. : « Si unam virtutem confesssus es te non habere, nullam necesse est te habiturum. »

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta : imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans ad bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur.

Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione : et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII *Moral.,*cap. I, § 2, col. 212, t. 2, dicens quod « virtutes, si sint disjunctæ, non possuntesse perfectæ secundum ratio-

nem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, et fortis non est; » et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in VI *De Trin.,* ubi supra.

Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in VI *Ethic.,* cap. ult., quia, sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem; quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit « recta ratio agibilium, » quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in II *Physic.,* text. 56 : « Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus; et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et

(*a*) S. Bonaventura negat virtutes morales esse connexas. Stoici eas esse necessario connexas dixerunt. Scotus et Scotistæ S. Bonaventuram sequuntur, et Scotista quidam hæc scribere ausus est : « Deficit S. Thomas, qui posuit connexionem virtutum politicarum (intellige cardinalium), extorte ponens dicta sanctorum Augustini et Hieronymi. Ideo S. Bonaventura illi in hoc præfertur. Si aliqua authoritas ponat connexionem virtutum, intelligenda est : ut sit virtus in suo optimo, et debite perducat sine formidine ad finem, sicut est illud Gregorii : Quisquis una virtute pollens creditur, tunc ea veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subjacet. »

Aliquis, inquit Scotus, potest habere virtutem fortitudinis, non habita virtute justitiæ. Possibile est assuefieri ad virtutem unam et non ad aliam. Pauper per actus potest assuefieri ad virtutem temperantiæ, non autem ad virtutem magnificentiæ. — Respondere sufficiat quod Thomistæ loquuntur de virtutibus moralibus acquisitis « in statu perfecto. » Sed etiam in hoc statu Scotus connexionem earum negat. Negat quidem, nil tamen probat. Confundunt etenim Scotistæ habitum virtutum cum earum exercitio, v. g. in temperantia et magnificentia pauperis; — confundunt virtutum gradus cum ipsis habitibus, quia non dicimus omnes virtutes connexas eodem æquali gradu possideri; — nec distinctioni status imperfecti et status perfecti virtutum satis attendunt. — Quoad Hieronymum et Augustinum, quid minus extorqueri indiget, ut D. Thomæ doctrina justificetur, quam illud Hieronymi : « Hærent sibi et inter se connexæ sunt (virtutes), ut qui una caruerit, omnibus careat, » *Ep. ad Fabiol. de* XL *Mansionibus;* aut illud Augustini : « Virtutes quæ sunt in animo humano nullo modo separantur ab invicem. » *De Trin.,* lib. VI, c. IV.

operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium : « Omne totum est majus sua parte, » non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa agibilia; quod in factibilibus non contingit.

Conclusio. — Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in lib. *Sent.* Prosperi, cap. VII, col. 1859, t. 10 [1], quod omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis. Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud Ephes., III, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo virtutes mo-

[1] *Oper.* August.

(*a*) Quæstio est de virtutibus moralibus, non de virtutibus intellectualibus. Certum est enim virtutes intellectuales non esse inter se connexas; nam, quamvis veritas una sit, licetque mirabili quodam vinculo scientiæ jungantur omnes, non omnes tamen scientias habet qui habet unam. Quod autem ad virtutes theologicas attinet, certum est fidem et spem, amissa charitate, remanere posse, et hoc est dogma definitum in concilio tridentino, sess. VI, can. 28 : « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit. »

Sed de virtutibus moralibus omnibus et indistincte agi non potest. Sunt enim, juxta theologos et Ecclesiæ doctrinam, quædam virtutes morales infusæ; illæ autem cum gratia et infunduntur et pereunt, et ideo connexionem habent ad invicem. Quæstio est igitur solummodo de virtutibus moralibus acquisitis. S. Thomas docet has virtutes in statu perfecto ita esse inter se connexas, ut qui una caret nullam perfecte habeat. Scotus et Scotistæ id negant. Varii textus SS. Patrum sententiæ thomisticæ opponuntur, et præcipue illud Hieronymi, lib. I *Contra Pelagian.* : Critobolus Pelagianus : « Et quomodo legimus : qui unam habuerit omnes videtur habere virtutes? » — Atticus catholicus : « Participatione non proprietate; necesse est enim singuli excellant in quibusdam. » Critobolus : « Ignoras hanc esse philosophorum sententiam? » Atticus : « Sed non apostolorum : neque enim mihi curæ est quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat. » Sed cum S. Hieronymum constet admisisse connexionem virtutum, ut patet ex *Commentariis* ejus *super Isa.*, cap. XXVI, et ex *Epistola ad Fabiolam,* textus præallegatus interpretandus est de connexione virtutum in æquali gradu potius quam de connexione absoluta, quod et satis indicant hæc verba : « Participatione non proprietate, necesse est enim singuli excellant in quibusdam. » Non negat, immo concedit connexionem; sed dicit singulos suam habere virtutem magis propriam in qua excellunt et cum ea, ex participatione quam inducit omnium connexio virtutum, omnes alias virtutes. Quid clarius?

rales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est quod dicitur I Joan., III, 14 : *Qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis ; ipsæ enim sunt « quibus recte vivitur, » ut Augustinus dicit in II *De lib. arbitr.*, cap. XVIII et XIX, col. 1267, t. 1. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri ; et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus.

Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis ; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo ; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra, quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales ; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt.

Patet igitur ex dictis, quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter ; aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter ; ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom., XIV, 23, super illud : *Omne quod non est ex fide peccatum est,* dicit Glossa Aug.[1], col. 516, t. 2 : « Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis ; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem ; et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod, etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est, et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

Conclusio. — Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt, quæ per humanam industriam acquiruntur : non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, sed a Deo infunduntur (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I ad Cor., XIII, 4 : *Charitas patiens est, benigna*

[1] Habetur in Gloss. ordin. ex lib. *Sentent.* Prosperi, sent. CVI, col. 1868, t. 10, *Oper.* Aug.

(*a*) Scotus negat prudentiam connexam esse aliis virtutibus cardinalibus, tum quia per prudentiam in intellectu recte dictantem voluntas potest non eligere, tum quia ex articulo Parisiensi error est dicere voluntatem non posse deficere, stante recto judicio intellectus. Cum igitur per bonas electiones generentur virtutes, relinquitur quod prudentia erit in intellectu absque virtute in affectu.

Henricus a Gandavo posuit e contra cum prudentia cæteras connecti virtutes.

Sanctus autem Thomas optime scribit : « Prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. »

(*b*) Hic agitur de virtute morali acquisita et imperfecta ; nam virtus moralis infusa inseparabilis est a charitate, utpote gratiæ sanctificantis proprietas ; virtus vero moralis non est perfecta sine charitate. Unde non sunt intelligendi modo absoluto S. Augustinus et alii Patres qui non agnoscunt veras virtutes in infidelibus. Loquuntur enim de virtute perfecta et christiana quæ promoveat hominem ad vitam æternam, seu, ut ipse dicit Augustinus, « quæ liberandis et beatificandis hominibus deserviat ; » non de virtute quoad essentiam in ordine naturali.

est, etc. Ergo videtur quod, habita charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et « signum habitus est delectatio quæ fit in opere, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, in princ. Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent; dicit enim Beda, quod « sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. » Ergo non est necessarium quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quod per charitatem tota lex impletur; dicitur enim Rom., XIII, 8, quod *qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I et II, post med. Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist., quod « charitas includit in se omnes virtutes cardinales. »

Respondeo dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecta operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem, quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta, quamvis habitus omnium virtutum habeant.

CONCLUSIO. — Cum charitas sit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessario simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

ARTICULUS IV.

Utrum fides et spes possint esse sine charitate.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus

etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, « nullus credit nisi volens, » ut Augustinus dicit *Super Joan.*, tract. XXVI, § 2, col. 1607, t. 3. Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. VIII, col. 235, t. 6, quod « spes esse sine amore non potest. » Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Matth., I, dicitur in Glossa interl., in princ., quod « fides generat spem, spes vero charitatem. » Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

Respondeo dicendum, quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt : uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum : quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit aliquem[1] propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum : quod autem debito modo velit hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit in XIV *De civitate Dei*, cap. IX, col. 413, t. 7. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo : qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus : et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt(*a*). Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, in princ.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia nec a charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

Conclusio. — Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possunt, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine fide et spe.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita

[1] Ita codd.; in edit. : « alicui. »

(*a*) Ly « proprie loquendo » salvat probabiliter D. Thomam a censura cujusdam Scotistæ dicentis : « In hoc defecit S. Thomas qui dicit quod fides et spes sine charitate non est virtus. » Quamvis enim S. Bonaventura et Guillermus teneant quod fides et spes possint esse sine charitate, addunt tamen : non ita complete, scilicet in ordine ad meritum et præmium, sicut cum charitate. — Cæterum Thomistæ pro certo habent virtutes omnes morales infusas, utpote gratiæ sanctificantis proprietates, esse sine charitate impossibiles. — De virtutibus theologicis Scotistæ affirmant separationem esse possibilem etiam in infusione, nec Thomistæ negant.

fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes., III, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas : et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr., XI, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo;* quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb., VIII, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est. Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

Respondeo dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit « mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua, » ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. II. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*, et I ad Cor., I, 9, dicitur : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam; perficietur autem in futuro in gloria[1]; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere.

Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est, et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis : sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo.

Conclusio. — Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret : fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtus possit esse major vel minor; 2° utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales; 3° de comparatione virtutum moralium ad intellectuales; 4° de comparatione virtutum moralium ad invicem; 5° de comparatione virtutum intellectualium ad invicem; 6° de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus possit esse major vel minor.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc., XXI, quod latera civitatis Hierusalem sunt æqualia. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa dicit ibid. Ergo omnes virtutes sunt æquales : non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus « ultimum potentiæ, » ut Philosophus dicit in I *De cælo*, text. 116; et Augustinus, in II *De lib. arbitr.*, c. XIX, col. 1268, t. 1, ait quod virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. Ergo

[1] Al. : « per gloriam. »

videtur quod virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim Matth., v, 20 : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum;* et Prov., xv, 5, dicitur : *In abundanti justitia virtus maxima est.* Ergo videtur quod virtus possit esse major vel minor.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur utrum virtus una possit esse major alia, quæstio dupliciter intelligi potest : uno modo in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quod una virtus est alia major; semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis, quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem; et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit; unde et justitia, quæ est in voluntate præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in VII *Ethic.,* cap. vi.

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor : uno modo secundum seipsam, alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit; quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in *Comment. Præd.,* cap. « De qualit., » quod « virtus non recipit magis neque minus, » sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod uniquique donatur *secundum mensuram donationis Christi,* ut dicitur ad Ephes., iv, 7.

Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium indivisibile [1], sicut Stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut in II *Ethic.,* cap. vi, ante med., dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum [2] proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod illud « ultimum » quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni, secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes., iv, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Conclusio. — In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est alia : ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundum seipsam

[1] Ita cod.; ed. : « in indivisibili. »

[2] Ita codd. Alcan. et Camer., cum Nicolaï.; edit. Rom. et Patav. : « Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum, » etc.

dici non potest; ex parte subjecti vero considerata, major et minor dicitur, sive secundum diversa tempora in eodem, sive secundum diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.

ARTICULUS II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., VII, 7 : *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic**. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aliqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

* *Proprium donum habet ex Deo..., alius vero sic.*

2. Præterea, si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia : *Non est inventus similis illi, qui* conservaret *legem Excelsi,* Eccli., XLIV, 20, eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI *De Trinit.,* cap. IV, col. 927, t. 8, quod « quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia, » et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, potest attendi dupliciter : uno modo secundum rationem speciei; et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit major quam alia, sicut charitas fide et spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur.

Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio virtutum [1] secundum quantitatem. Dictum est autem supra, quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest : uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in VI *De Trinit.,* cap. IV, col. 927, t. 8, dicens : « Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quando est illius fortitudo prudentior; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. »

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est. Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem,

[1] Erronee dicit Parm. Nicolaï, cum mss., loco « virtutum » posuisse « unitatum. » Nicolaï quidem scribit « unitatum » sicut ex uno « manuscripto, » non ex pluribus mss. legi debet, et addit : non sicut prius ex male intellectis abbreviatis characteribus « connexio virtutum. » Sed errat et ipse P. Nicolaï; nam in octo codd. quos præ manibus habuimus claro ac perspicue « virtutum » legitur. Porro sensus est : « Æqualitas virtutum est quædam connexio virtutum. »

oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem.

Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quod unus sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

Conclusio. — Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quadam proportionis æqualitate, quatenus scilicet omnes æqualiter in homine crescunt : quoad vero speciei rationem, unam alia majorem esse, dubium non est.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales præmineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XII, in med., « virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. » Ergo virtus moralis est nobilior prudentia quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem ; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult., circa fin. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici majus vel minus dupliciter : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari ; quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus ; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam

humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, et in VI, cap. ult.

Conclusio. — Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quam habitibus intellectualibus; tamen virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores, quam morales virtutes, quæ appetitum perficiunt: eo quod rationis quam appetitus objectum sit nobilius.

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Jacobi, I, 4, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III. Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. I, paulo ante fin., quod « justitia est præclarissima virtutum. »

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est, et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso sed etiam ad alterum. Unde « justitia est præclarissima virtutum, » ut dicitur in V *Ethic.*, loc. sup. cit.

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. IX, a princ., quod « necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Hæc quidem bello, » scilicet fortitudo, « hæc autem, » scilicet justitia, « et in bello, et in pace utilis est. »

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis, et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum

perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ : non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in II *Polit.*, cap. III, circa med., dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III, a princ. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

Conclusio. — Justitia cum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales præstantissima est : quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim I *Ethic.*, c. II, quod « quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, hæc præordinat, » scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VIII. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17. Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII *De Trinit.*, cap. XIV, col. 1009, t. 8; quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job, XXXVI, 26 : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VII, parum a princ., quod « sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcedit inter objecta omnium virtutum intellectualium : considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. *Metaph.*, c. I et II. Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, « impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, » ut dicitur in VI *Ethicor.*,

cap. VII, parum a princ., « maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. » Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur,* ut dicitur I ad Corinth., II, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia, sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I *De anima*, text. 1, « una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. » Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II *De cælo,* text. 60, quod « magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione; » et in I *De partibus animalium,* cap. V, circa princ., dicit quod « amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. » Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I *Metaph.,* c. II, post med. Sed tamen illa modica cognitio, quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Conclusio. — Sapientia, cum altissimam causam, quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet, inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est, videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet. Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem : præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in *Enchirid.,* cap. VIII, col. 235, t. 6; addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth., I, in Glossa [1], quod « fides generat spem et spes charitatem. » Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor., XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, magnitudo virtutis secundum

[1] Sic *interlin.* super illud : *Abraham genuit Isaac.*

suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia.

Et hoc modo charitas est major aliis : nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo : primo quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio : perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; e contrario autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes., III, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.*

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiæ;* quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat *amorem amicitiæ,* ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

CONCLUSIO. — Inter omnes theologicas virtutes charitas, quæ propinquius Deum respicit quam cæteræ, excellentissima est.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtutes morales maneant post hanc vitam; 2° utrum virtutes intellectuales; 3° utrum fides; 4° utrum remaneat spes; 5° utrum remaneat aliquid fidei vel spei; 6° utrum maneat charitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur Matth., XXII. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X *Ethic.,* cap. VIII, circa med. Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

3. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in VI *Moral.,* cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1 : « Activæ vitæ opera cum corpore transeunt. » Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in III *Ethic.,* c. x, in princ. Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap., I, 15, quod *justitia perpetua est et immortalis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIV *De Trin.,* cap. IX, col. 1045, t. 8, Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos « sola cognitione naturæ, qua nihil est melius aut amabilius, » ut

Augustinus dicit ibidem, « ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas. » Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod « prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum : ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissime cohærere; temperantiæ nullo defectu noxio delectari. » De justitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones; de fortitudine quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum; ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex : unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc; unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est; unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminalia[1] quædam harum virtutum, ut dictum est ibidem; sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de ea dictum est, quod est *perpetua et immortalis,* tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est.

Conclusio. — Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quo ad illarum materiam; quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, etc., locus manebunt tamen in beatis quoad illud, quod in ipsis rationis est.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus I ad Cor., XIII, 8, quod *scientia destruetur;* et ratio est quia *ex parte cognoscimus.* Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte,* id est, imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in *Prædicamentis,* cap. « De qualit., » circa princ., quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis : non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perfi-

[1] Ita codd.; in edit. : « seminaria. »

ciunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod « nihil intelligit anima sine phantasmate, » ut dicitur in III *De anima*, text. 30; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit vel passus est, secundum illud Luc., XVI, 25 : *Recordare quia recipisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala*. Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III *De anima*, text. 8, dicit quod « intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens ; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. » Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis ; unde et intellectus possibilis dicitur « locus specierum, » quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata ; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est, et sic scientia manet; non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est.

Conclusio. — Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundum id, quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas : non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est. Ergo et fides.

2. Præterea, I ad Cor., III, 11, dicitur : *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum,

et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit II ad Cor., v, 6 : *Quamdiu* * *sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum ; unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V *Physic.*, text. 19. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem vel aliquid hujusmodi. Patet autem, quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem, quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei : ponitur enim in ejus definitione ; fides enim est *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur ad Hebr., xi, 1, et Augustinus dicit, *Tract.* xl *in Joan.*, § 9, col. 1690, t. 3 : « Quid est fides? credere quod non vides. » Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta ; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter : uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii ; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis; nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero scientiæ est quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæsionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem ; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio ; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides

autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est, quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quæ supra dicta sunt.

Conclusio. — Cum fides sit qua quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto.

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum in XIV *De Trinit.*, cap. IX, col. 1045, t. 8. Ergo multo magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam : et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XXXV, col. 483, t. 3, et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli., XXIV, 29 : *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient* : et I Petr., I, 12, dicitur : *In quem desiderant angeli prospicere*. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., VIII, 24 : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim « actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi; » unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus. Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est timor : servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov., I, 33 : *Abundantia perfruetur, timore malorum sublato*. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est; et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quam in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in

damnatis est proprie timor; nam, sicut supra dictum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis; quæ omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur; quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est. Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

Conclusio. — Cum spes sit qua id speramus quod non habemus, in patria vero omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. *De causis,* propos. 1, quod, « remoto rationali, remanet vivum, et, remoto vivo, remanet ens. » Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ secundum illud Eph., I, 18: *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei**. Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in psalm. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

* *In agnitione Dei illuminatos oculos cordis vestri.*

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia; potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est, videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere; verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei; sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species

vero ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque : et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet, quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet, quod nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum : unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

Conclusio. — Nihil omnino spei remanere in gloria potest : fidei vero aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria : quia, ut dicitur I ad Corinth., xiii, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est,* id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Cor., xiii, 8 : *Charitas nunquam excidit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. v, a princ.; Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

Conclusio. — Cum charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens; eam in gloria permanere haud dubium est.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS (*a*).

(Et octo quæruntur.)

Consequenter considerandum est de donis, et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum dona differant a virtutibus ; 2° de necessitate donorum; 3° utrum dona sint habitus; 4° quæ et quot sint; 5° utrum dona sint connexa ; 6° utrum maneant in patria; 7° de comparatione eorum ad invicem ; 8° de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim, in I *Moral.*, c. xxvii, § 38, col. 544, t. 1, exponens illud Job, i : *Nati sunt ei septem filii,* dicit : « Septem nobis filii nascuntur, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur ; » et inducit illud quod habetur Isa., xi, 2 : *Requiescet super eum spiritus... intellectus,* etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus, in lib. I *De quæstion. evangel.,* quæst. viii, col. 1325, t. 3, exponens illud quod habetur Matth., xii, *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus,* etc., dicit : « Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti, » id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est « bona qualitas mentis, qua recte vivitur, etc. » Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis : est enim donum « datio irreddibilis, » secundum Philosophum, lib. IV *Topic.,* cap. iv, loc. 50. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes; nam, sicut supra dictum est, sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas autem species est justitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod [1] virtutes non distinguantur a donis.

Sed contra est, quod Gregorius, in I *Moral.,* ubi supra, distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job ; et in II *Moral.*, cap. xlix, § 76, col. 592, t. 1, distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est. Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum ; præsertim cum supra dixerimus, quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.

Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes ; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet « sapientia, scientia, intellectus et consilium, » et tria ad vim appetitivam, scilicet « fortitudo, pietas et timor, » posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis : quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva.

[1] Ita codd.; ed. : « quod dona et virtutes non distinguantur. »

(*a*) In *Speculo morali* Vincentii Bellovacensis hæc quæstio de donis rejicitur ad distinctionem primam partis quartæ libri primi.

Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod « donum Spiritus sancti quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona [1], » dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur Cant., VIII, 7 : *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem.*

Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa., XI, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea que passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens : quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth., XI, 29 : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde,* et secundum charitatem, Joan., XIII, 34 : *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi refulserunt [2].

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa., XI, 2 : *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens : unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam Philosophus dicit hoc in cap. « De bona fortuna, » cap. VIII lib. VII *Magn. moral.*, a princ. Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente [3]. Manifestum est autem, quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa., L, 5 : *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii;* et Philosophus etiam dicit in cap. « De bona fortuna, » loc. sup. cit., quod « his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio » quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid supereminens [4] rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus in VII *Ethic.*, cap. I, supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui viri divini.

[1] Plenius in textu D. Gregorii. — [2] Al. : « resplenduerunt. » — [3] Al. : « doctore. » — [4] Ita codd.; Al. : « superveniens. »

(*a*) Scotus tenet virtutes et dona gradibus solum, non habitibus differre. Differunt secundum diversos habitus virtutes et dona juxta S. Thomam, Henricum a Gandavo, etc. — S. Bonaventura dicit quod virtutes recte, dona expedite operantur. Qui, si accipiat secundum distinctos habitus, hic relinquendus est, ait Pelbartus, sicut et S. Thomas et Henricus a Gandavo.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis; idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur : « Qua recte vivitur, » intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

Conclusio. — Virtutes a donis sic distinguuntur quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritus sancti prompte sequatur : virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis prompte sequatur.

ARTICULUS II.

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur quæ est ultra communem statum virtutis : quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. xlix, § 77, col. 592, t. 1, quod « Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, contra superbiam timorem. » Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutatem; quia de sapientia dicitur Sap. vii, 28 :, *Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat ;* et de timore dicitur Eccli., i, 28 : *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona sunt quædam hominis perfectiones quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his

(a) Donum est in adjutorium virtutum, ut dicit Gregorius; donum enim adjuvat virtutes ut attingant præmium. Licet dona sint septem, una tamen est ratio adjutorii virtutum. Donum adjuvans virtutes est ut chrysopassus, passionem auri primi sustinens et igniti, quia in ipso micant virtutes sicut in adjutorio suo. Hæc Albertus, *Sup. Luc.* — Ut autem intelligatur quæ dicit de comparatione doni et chrysopassi, notanda sunt quæ referuntur in *Speculo naturali* de chrysopasso vel chrysopraso, seu chrysoprasio : « Isidorus : chrysoprasus indicus est lapis colore porri succum referens, aureis intervenientibus guttis. — Solinus : chrysoprasos ex auro et purpura mixtam lucem habentes, beryllorum generi adjudicaverunt renitentes aureis guttis; virtus est quod visum clarificat, avaritiam quoque pellit, et in omnibus bonis perseverantiam dat. — Ex libro *De natura rerum*, chrysoprasus invenitur in India, sed hic quoque rarissime, ut dicitur; unde et inventus carior habetur. Est autem ex duobus coloribus, aureolis scilicet guttis micans, et porri succo colore permixtus. — Isidorus : chrysoprasius est lapis æthiopicus, quem lux celat, prodit obscuritas; nocte siquidem est igneus, die aureus. » In textu Alberti Magni manifeste agitur de chrysoprasio isto.

Juxta Hugonem a S. Charo, *Sup. psal.* xxviii : « Differunt virtutes et dona, quia dona proprie dantur ad cognoscendum, virtutes vero ad operandum : unde sicut ars et scientia, sic differunt et dona. »

Ex eodem Hugone, *Sup. Epist. I ad Cor.*, c. xii : « Donum quandoque sumitur prout differt a dato, et sic idem est quod donabile : sic est Spiritus sanctus donum ab æterno. Vel donum pro dato; sic ex tempore datur, et hoc modo sumitur hic.

in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo; primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur; sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicumque habebant [1] virtutes morales acquisitas, habebant [2] virtutes heroicas vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom., VIII, 14 et 16 : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*... et heredes;* et in Psalm. CXLII, 10, dicitur : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam;* quia, scilicet in hereditatem illius terræ beatorum, nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

**Quicumque... ii filii Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

CONCLUSIO. — Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria, ut iis a Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum dona Spiritus sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens; est enim « qualitas difficile mobilis, » ut dicitur in *Prædicamentis,* cap. « De qualitat., » a princ. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isa., XI; et Joan., I, 33, dicitur : *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius in II *Moral.,* cap. LVI, § 90, col. 598, t. 1, dicit : « In cunctis fidelibus, Spiritus sanctus venit, sed in solo mediatore semper singulariter permanet. » Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus sancti perfi-

[1] Ita codd.; ed. : « habebat. » — [2] Ed. : « habebat. »

(*a*) Hugo a S. Charo distinguit inter dona sine quibus non est salus, et dona sine quibus est salus. Sed inde non sequitur dona homini non esse necessaria ad salutem, ut patet.

ciunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est. Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in *Homil.* I *sup. Ezech.*, § 4, col. 788, t. 2. Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens, Joan., XIV, 17 : *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non sòlum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supra dictis, quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi.

Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius, ibid., § 91, solvit dicens quod « in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet[1]. » Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

Conclusio. — Quia homo sic a Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, inquantum est liberi arbitrii; necessarium est dona Spiritus sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad prompte Spiritui sancto obediendum.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet « sapientia, intellectus, scientia, et consilium, » quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet « pietas, » et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet « fortitudinis donum; » nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum; fortitudini autem consilium; pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, Isaiæ, xi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva.

Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem judicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam, perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud Prov., xv, 27:
*Per timorem. *In timore* Domini declinat omnis a malo;* et in psal. cxviii, 120, *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. iv. Potest tamen etiam dici, quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris; sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiæ imponitur a rectitudine rationis; et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit in X *De civ. Dei*, c. i, col. 279, t. 7. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo; ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

Conclusio. — Septem sunt Spiritus sancti dona, quibus homo tam in ratione quam in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda: donum scilicet sapientiæ, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris (a).

(a) Sicut sermo Dei, id est Filius Dei, lux, et vita, et resurrectio vocatur, sic dicitur Spiritus sapientiæ et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiæ et pietatis, et timoris Domini, non quod diversus sit

ARTICULUS V.

Utrum dona Spiritus sancti sint connexa.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus, I Cor., XII, 8 : *Alii datur per Spiritum* * *sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis; et non connectuntur sibi invicem in eodem.

* *Per spiritum datur.*

2. Præterea, Augustinus dicit in XIV *De Trinit.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, quod « scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide. » Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius in I *Mor.*, c. XXXII, § 45, col. 547, t. 1, dicit quod « minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium cui robur fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse, nisi has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. » Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est quod ibidem Gregorius præmittit dicens : « Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt. » Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra, quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habibat in nobis per charitatem, secundum illud Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confutare[1]; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti : et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data; quod patet ex hoc quod subdit : « Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quo-

juxta differentias nominum, sed unus et idem est fons cunctarum virtutum. Unde I Cor., XII : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Hinc infert Hieronymus : « Sine Christo ergo nec sapiens quis est, nec intelligens, nec consiliarius, nec fortis, nec eruditus, nec pius, nec timore Domini plenus. » Hi sunt septem oculi in lapide uno, Zachar., III. Hæ sunt septem mulieres quæ apprehendunt virum unum, Isa., IV. Hæ sunt septem lucernæ candelabri, Exod., XXXVII. Hæ sunt septem stellæ in dextra Filii hominis, Apoc., I. Hæ sunt septem lampades ardentes ante thronum, Apoc., IV. Et sunt septem cornua et septem oculi agni occisi, et septem spiritus missi in omnem terram. Apoc., V.

[1] Al. : « confundere. »

dammodo per aliam, ut supra dictum est, ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens : « Valde singula quælibet destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur. » Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio ; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum ; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

Conclusio. — Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat : unde manifestum est dona Spiritus sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectuntur (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod « Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. » Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Isa., XI, 9 : *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possent. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt ; dicit enim Gregorius in I *Mor.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod « intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ. » Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus ; quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. XXXVII, § 61, col. 764, t. 1. Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus sancti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. I *De Spiritu sancto,* cap. XVI, § 158, col. 770, t. 3 : « Civitas Dei illa Hierusalem cælestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur, sed ille ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. »

Respondeo dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui : uno modo, quantum ad essentiam donorum ; et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti ; quod præcipue erit in patria, quando *Deus* erit *omnia in omnibus,* ut dicitur I ad Cor., XV, 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur ; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ ; et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti ; sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum ; sed in statu gloriæ cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet etiam in futuro ; dicit enim, loco cit. in arg., quod « sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit ; » quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet ; et de intellectu dicit quod « in eo quod audita penetrat, reficiendo cor tenebras ejus illustrat ; » quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum,* ut dicitur Jerem., XXXI, 34 ; sed illustratio mentis manebit. De consilio

(*a*) Qualiter inter se differant hæc septem dona, vel conveniant, dicit Gregorius, *Super Job,* I, ubi agit de septem filiis ejus hoc modo : « Sapientia de æternorum spe mentem reficit, intellectus de auditis cor illustrat, consilium ratione animum implet prohibens esse præcipitem, fortitudo confidentiam contra adversa trepidanti dat, scientia ignorantiam pellit, pietas opera misericordiæ docet, timor, dum mentem premit, ne de præsentibus superbiat, spe futurorum confortat. Et ita minor est sapientia, etc.

autem dicit, quod « prohibet esse præcipitem, » quod est necessarium in præsenti ; et iterum quod « ratione animum replet, » quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod « adversa non metuit, » quod est necessarium in præsenti ; et iterum quod « confidentiæ cibos apponit, » quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod « ignorantiæ jejunium superat, » quod pertinet ad statum præsentem ; sed quod addit : « In ventre mentis, » potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod « cordis viscera misericordiæ operibus replet, » quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem ; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod « premit mentem ne de præsentibus superbiat, » quod pertinet ad statum præsentem ; et quod « de futuris cibo spei confortat, » quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem ; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

Conclusio. — Dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria ; remanebunt autem, idque perfectissime quantum ad essentiam donorum, quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissime sequetur.

ARTICULUS VII.

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur Isa., xi. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem ; dicitur enim Deuter., x, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach., i, 6, dicitur : *Si Dominus sum ego, ubi timor meus?* Ergo videtur quod *timor,* qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale ; dicit enim Apostolus, I ad Timoth., iv, 8, quod *pietas ad omnia utilis est.* Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas,* quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis : consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte,* c. iv, col. 1234, t. 3 : « Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere, » de quibus fit mentio Matth., v ; « sed interest ordinis ; nam ibi, » scilicet in Isaia, « numeratio ab excelsioribus cœpit, hic vero ab inferioribus. »

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi : uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis ; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus ; quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, et intellectus, et scientia, prudentiæ et arti, ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ ; ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus

etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, scientia autem [1] et pietas etiam in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur, partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini,* ps. cx, 10, non propter hoc quod sit cæteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Prov., xvi, 6 [2], quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod *ad modicum utilis est.*

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ : nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III *Ethic.,* cap. iii, sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis : ratio enim appetitivæ præeminet, sicut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

Conclusio. — Donorum dignitas, ordini qui apud Isaïam est, respondet : idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur : partim secundum ordinem materiæ, quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes sint præferendæ donis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in XV *De Trinit.,* cap. xviii, col. 1082, t. 8, de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. » Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti; dicit enim Gregorius in II *Moral.,* cap. xlix, § 77, col. 592, t. 1, quod « donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, justitiam, format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus, » idest donis, « temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra habetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem. » Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, « virtutibus nullus male uti potest, » ut Augustinus dicit, lib. II *De lib. arbitr.,* cap. xix, col. 1268, t. 1. Donis autem potest aliquis male uti : dicit enim Gregorius in I *Moral.,* cap. xxxv, § 48, col. 549, t. 1, quod « hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus dum subtiliter currit oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. » Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

Sed contra est, quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta, et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra

[1] Al. : « Pietas autem et etiam scientiam. — [2] « In timore Domini declinatur a malo. »

dictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur : sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit in I *Moral.*, cap. XXVII, § 38, col. 544, t. 1, quod « neque ad denarii perfectionem septem filii, » id est, septem dona, « perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fuerit omne quod agunt. »

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter : uno modo ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis, sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona; quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Et ideo sapientia et intellectu, et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes virtutes theologicæ, quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur, omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quæ vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de beatitudinibus, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur; 2° de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam; 3° de numero beatitudinum; 4° de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim, in lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. IV, col. 1234, t. 3, attribuit beatitudines in Matth., V, enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem, lib. V *Super Lucam*, § 49, col. 1734, t. 2, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtu-

tes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis et virtutibus.

Sed contra est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus et a donis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur autem[1] aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit in I *Ethic.*, c. IX, ad fin., quod « pueri dicuntur beati propter spem; » et Apostolus dicit Rom., VIII, 24 : *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur.

Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est.

Conclusio. — Beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus (*b*).

ARTICULUS II.

Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est. Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, Luc, VI, 25, ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur : *Væ vobis qui saturati estis, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis*. Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job, XXI, 13 : *Ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cælorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cælestis, ut Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte,* cap. I, col. 1231, t. 3. Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud psal. XVI, 15 : *Sa-*

[1] Ita cod.; Al. : « enim. »

(*a*) Juxta Scotum, beatitudines sunt habituum virtutum gradus. Henricus a Gandavo dicit eas a virtutibus secundum diversos habitus differre.

(*b*) Beatitudo est perfectus status operum, et perficit statum ut attingat id quod est perfectum, et quamvis beatitudines sint octo, tamen unum statum perficiunt perfectionis. Beatitudo est sicut hyacinthus cœlestis color perfectionis in aqua hujus mortalis et fluxibilis vitæ.— Hæc Albertus Magnus, *Sup. Lucam.* — Ut autem intelligatur ista comparatio beatitudinis et hyacinthi, notanda sunt quæ de hyacintho dicuntur in *Speculo naturali* : « Isidorus : Hyacinthus in Æthiopia invenitur cœruleum colorem habens. — Arnoldus : Hyacinthus lapis aquaticus, cujus color est ruffus, vel purpureus, aut cœruleus. — Solinus : Hyacinthus nitore cœruleo lapis est pretiosus. » — Unde lapis est aquaticus... « in aqua hujus mortalis et fluxibilis vitæ, » nitore cœruleo... « cælestis color. » — Sed et in libro *De naturis rerum* legitur : « Solidissimæ duritiæ est, ita quod findi vel sculpi recusat, » in quo designatur « perfectus status operum. » Hæc quæstio de beatitudinibus in *Speculo morali* Vincentii Bellovacensis rejicitur ad distinctionem VIII partis IV libri primi, post quæstionem de fructibus.

tiabor, cum apparuerit gloria tua. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud I Joan., III, 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte,* cap. IV, col. 1235, t. 3 : « Ista quidem in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in apostolis credimus; nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest. »

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti : quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius, lib. V *Super Lucam,* § 61, col. 1738, t. 2. Augustinus vero, loc. sup. cit., dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis, *Hom.* XV *in Matth.,* col. 484, etc., t. 11[1], quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo : primo quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris sanctis[2], et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud psal. XXVII, 7 : *In* Deo *speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad secundum dicendum, quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in I *Confess.,* cap. XII, col. 670, t. 1 : « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sua sibi sit inordinatus animus. » Et Philosophus dicit in IX *Ethic.,* cap. IV, sub fin., de malis, quod « contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; » et postea concludit : « Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense. » Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth., XIX, 29, et Marc., X, 30 : *Centuplum accipiet...,* etiam in hoc sæculo.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cælorum, ut Augustinus dicit, loc. cit. in corp., potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ requiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum sanctum, qui « Paracletus, » id est, consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit, Joan., IV, 34 : *Meus cibus est ut faciam voluntatem* Patris mei. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes filii Dei nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

Conclusio. — Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant (*a*).

[1] Scilicet edit. Vivès. — [2] Al. : « perfectis. »

(*a*) Regnum cælorum intelligitur de ipso æterno regno beatorum, de omni domo Dei, ubicumque sit, de claustro, si tamen, ut ait Hugo a S. Charo,

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est. Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur [1].

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job, v, 17, dicitur : *Beatus homo qui corripitur a Deo;* et sic in psal. I, 1, dicitur : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et Proverb., III, 13 : *Beatus vir* qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

*Homo.

5. Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti : beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, Luc., VI, ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem vel octo in Matth., v.

Respondeo dicendum, quod beatitudines istæ convenientissime enumerantur.

Ad cujus evidentiam est considerandum, quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus : primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, Matth., v, 3 : *Beati pauperes spiritu;* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur : *Beati mites,* v, 4. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur : *Beati qui lugent,* v, 5.

Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii.

claustrum est regnum cœlorum. Terra intelligitur de terra viventium, de ipso homine miti, de terra ad litteram.

Quinque sunt genera lacrymarum, pro incolatu hujus miseriæ, pro commissione culpæ propriæ, pro horrore gehennæ, pro desiderio patriæ, pro peccatis et miseriis proximorum; inde quinque consolationes, depressio inimicorum, plena remissio, evasio pœnæ, adeptio gloriæ, profectus fratrum.

Saturabuntur, quando mensæ Domini accumbentium intellectum lux divinæ veritatis implebit et affectum lex divinæ bonitatis.

Deum videbunt sive immediate, sive mediantibus creaturis, sed facilius ac lucidius quam cæteri.

Filii Dei, id est similes Deo.

Hic autem articulus in *Summa theologica* D. Thomæ, secundus quæstionis, in *Speculo morali* Vincentii Bellovacensis tertius est distinctionis.

[1] Al. : « enumerantur. »

Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam,* v, 6. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut alias[1] nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ, XIV, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres* tuos,* etc., *sed voca pauperes et debiles,* etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur : *Beati misericordes,* v, 7.

*Neque fratres.

Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur : *Beati mundo corde,* v, 8. Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaiæ, XXXII, 17 : *Opus justitiæ pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur : *Beati pacifici,* v, 9.

Ad primum ergo dicendum, quod actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dicta. Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in II *Ethic.,* cap. II, in princ. Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt; sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari : quorum unum est conformitas materiæ; et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur; ita scilicet quod esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius, lib. V *Super Lucam,* § 67, col. 1739, t. 2, quod « fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere, » est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere : præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud Eccl., I, 18 : *Qui addit scientiam, addit et dolorem*;* ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan., IV, 24 : *Consilium meum* regi *placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. I *De serm. Domini in monte,* cap. IV, col. 1234, t. 3.

*Laborem.

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur : *Beatus vir qui corripitur a Domino*,* pertinet ad beatitudinem luctus : quod vero dicitur : *Beatus vir qui non abiit in concilio impiorum,* pertinet ad munditiam cordis : quod

*Deo.

[1] Parm. : « aliis. »

vero dicitur : *Beatus vir qui invenit sapientiam,* pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possent induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est firmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit : *Beati pauperes,* Luc, VI, 20. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi : et hoc excludit per secundum quod ponit : *Beati qui esuritis,* VI, 21. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens : *Beati qui nunc fletis,* VI, 21. Quartum est exterior hominum favor, et hoc excludit quarto dicens : *Beati eritis cum vos oderint homines,* VI, 22. Et, sicut Ambrosius dicit, ubi supra, § 64 et 67, « paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua : pati odium hominum, ad fortitudinem[1]. »

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondentes, Matth., cap. V (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cælorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cælorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cælorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in

[1] Plenius in textu D Ambrosii.

(*a*) Omnis miseria est propter præsentiam disconvenientis rei et nocentis, vel propter absentiam convenientis et proficientis, sic beatitudo ex absentia mali et præsentia boni. Docens igitur summus Magister viam ad perfectam beatitudinem, septem ponit virtutes, quarum quatuor hominem interiorem mundant a malo, quatuor sequentes mundatum ordinant et informant. Paupertas enim purgat concupiscibilem; mititas quietat irascibilem; luctus ex scientia vim rationabilem illuminante derivatur; et ex eadem scientia patientia derivans idem facit in concupiscibili quam paupertas, in irascibili quod mititas. Esuries autem justitiæ vim concupiscibilem ordinat, et informat; misericordia irascibilem compatiendo miseris; munditia cordis per donum intellectus rationabilem illustrat; pax, id est sapientia, omnes quietat et pacificat. Prima beatitudo adaptatur dono timoris, secunda dono pietatis, tertia dono scientiæ, quarta dono fortitudinis, quinta dono consilii, sexta dono intellectus, septima dono sapientiæ.

Prima respondet huic petitioni orationis dominicæ : *sed libera nos a malo;*

Secunda huic petitioni : *et ne nos inducas in tentationem;*

Tertia huic petitioni : *et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;*

Quarta huic petitioni : *panem nostrum quotidianum da nobis hodie;*

Quinta huic petitioni : *fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra;*

Sexta huic petitioni : *adveniat regnum tuum;*

Septima huic petitioni : *sanctificetur nomen tuum.*

Prima exsufflat spiritum superbiæ, secunda spiritum invidiæ, tertia spiritum iræ, quarta spiritum acediæ, quinta spiritum avaritiæ, sexta vitium gulæ, septima spiritum luxuriæ. — Hæc ex Hugone a S. Charo qui mentem suam fusius evolvit.

Secundum autem Albertum Magnum : « Attende quod Lucas non ponit nisi quatuor beatitudines, cum Matthæus ponat octo. Lucas enim non ponit aliquam nisi quæ actum habet respectu æternitatis, et nullam ponit penes actum specialis virtutis. Matthæus autem ponit et istas, et quæ penes quasdam speciales virtutes accipiuntur. Paupertas enim non est specialis virtus, sed potius consideratio quod nihil præsentium præstet sufficientiam. Et ideo suspirat ad alia bona tanquam in præsentibus insufficiens et destituta. Esuries autem est ad vere reficiens bonum, et luctus ad vere consolans. Persecutionis autem sufferentia non tam fortitudinis est quam etiam fortissimi affectus illius boni ditantis et reficientis etiam, consolantis ne amittatur id quod habetur de ipso. Matthæus autem considerat tam ista quam ea quæ disponunt ad ipsa, sicut mansuetudo, quæ disponit ad patientiam; misericordia, quæ disponit ad luctum compassionis; munditia cordis, quæ disponit ad visionem vere ditantis et lætificantis; pacificatio, quæ æquanimitatem dat in adversis. Talia autem non considerat Lucas, qui non nisi perfectissima colligit. »

octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit lib I *De serm. Dom. in monte,* cap. IV, col. 1234, t. 3. In præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minus quam regnum cælorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

Respondeo dicendum, quod præmia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas.

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum cælorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum cælorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus repleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis; et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit *Hom.* XV *in Matth.*, § V, col. 488, t. 11 [1], omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus nôn capit: et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui.

Vel secundum Ambrosium, lib. V *In Luc.*, § 61, col. 1738, t. 2, pauperibus spiritu repromittitur regnum cælorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni cælorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

[1] Scilicet edit. Vivès.

Conclusio. — Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, evangelista convenientiam ad merita, quibus præmia tribuuntur, observavit; beatitudinum præmia convenientissime expressa esse fatendum est (*a*).

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI (*b*).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de fructibus, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum fructus Spiritus sancti sint actus; 2° utrum differant a beatitudinibus ; 3° de eorum numero ; 4° de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat., v, sint actus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Gal., v, non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim Sap., iii, 15 : *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et Joan., iv, 36 : *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat* * *in vitam æternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus. * *Congregat fructum.*

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in X *De Trinit.*, cap. x, § 13, col. 981, t. 8, « fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit. » Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth., xii, 33 : *Ex fructibus* * *arbor cognoscitur*, id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus. * *Ex fructu.*

Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest; scilicet ad arborem producentem

(*a*) Octava beatitudo communis est omnibus. Nihil enim est nisi probatio supradictarum. Verus enim pauper, verus mitis, verus lugens, verus misericors, verus justus, verus mundus, verus pacificus tribulatione probatus, et purior, et fortior efficitur, sicut aurum in fornace. Et inde sicut est ascensus in virtutibus, sic et in remunerationibus. Pauperibus datur regnum cælorum, quia minus non potest haberi quam id quod est commune omnibus bonis, et omnium præmium generale. Differenter tamen habent regnum prima et octava virtus. Prima habet in spe, octava in re. Qui enim pro Christo terrena abjiciunt, non statim cum moriuntur evolant, sed quandoque igne purgantur; qui vero pro Christo moriuntur, statim ascendunt in cælum, quia falce martyrii resecatur quicquid purgandum invenitur.

Mitibus qui se hic recte possederunt congruit possidere regnum, quod plus est quam habere. Multa enim habere dicimur quæ non possidemus, quia statim amittimus, vel quia nostra non sunt.

Lugenti promittitur consolatio, quod plus est quam possidere regnum. Plus enim est gaudere in regno quam possidere; multi enim multa cum dolore et timore possident.

Esurienti justitiam promittitur saturitas, et hoc etiam plus est, quia majus est saturari in palatio quam gaudere in eo.

Misericordi promittitur misericordia, ut plus recipiat in præmio quam habuit in merito; et hoc plus est. Ultra enim saturitatem dabitur misericordi gloria, sicut dicitur : *Habenti dabitur, et abundabit.*

Mundo corde promittitur visio Dei, ut qui mundum habet oculum mentis clare videat Deum. Et hoc omnibus præcedentibus majus est, sicut ille qui in curia regis prandet et saturatur, dignior judicatur, quia facie ad faciem regem videt.

Sed inter omnes et summus et maximus judicatur qui regis filius nominatur, quam dignitatem habent pacifici.

(*b*) Fructus Spiritus est gustus dulcedinis beatorum, et perficit dulcorem gustus ut desideretur finiri exilium. Perfecta gratia habet virtutem in summo, donum in adjutorio, beatitudinem in perfectione, et fructum in gustu. Et licet dona sint septem, una tamen est ratio adjutorii virtutum; et quamvis beatitudines sint octo, tamen unum statum perficiunt perfectionis; et licet fructus duodecim, tamen unum gustum ingerunt dulcedinis æternæ. Fructus est sicut amethystus, rubor, scilicet, cælestis in obscuritate mortalitatis terrenæ. Hæc Albertus Magnus. — Ut autem intelligatur comparatio fructus et amethysti notanda sunt quæ dicit in *Speculo naturali* Vincentius Bellovacensis : « Isidorus : Amethystus indicus inter purpureas gemmas tenet principatum. Causam nominis ejus reddunt, quia sit in ejus purpura quoddam non igneum in toto, sed vini colorem habens. — Ex libro *De natura rerum :* Amethystus est quædam velut gutta vini rubei aqua corrupta. » Et sic in hac vita fructus.

ipsum, et ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus : uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur ; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis (*a*) ; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim I Joan., III, 9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus ; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum : unde dicitur Eccli., XXIV, 23 : *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter : uno modo, secundum quod ly « propter, » dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine ; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam : sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine ; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem : in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem ; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabilem in virtuosis [1]. Unde Ambrosius dicit, lib. *De Paradiso* [2], cap. XIII, § 64, col. 325, t. 1, quod « opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt. »

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit, *Tract.* XL *in Joan.*, § 9, col. 1690, t. 3, quod « fides est credere quod non vides ; » et lib. III *De doctr. christ.*, cap. X, col. 72, t. 3, « charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. » Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

Conclusio. — Spiritus sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundum facultatem suæ rationis, sed secundum altiorem vim, quæ Spiritus sancti virtus est, procedunt ; actus humani dici possunt.

ARTICULUS II.

Utrum fructus a beatitudinibus differant.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est spei.

[1] Ita codd. quos vidimus omnes. Cod. Alc. : « Quam continent delectabilem virtuosis. » Edit. : « quam continet delectabile in virtuosis. »

[2] Implicite. Colligi etiam potest ex libro *De Isaac*, c. V, § 48 et 49, col. 545, t. 1.

(*a*) De fructibus rationis loquitur Paulus circa finem Epistolæ ad Colossenses : *Requiro fructum abundantem in ratione vestra ;* quasi diceret, juxta Hugonem a Sancto Charo : Hunc fructum requiro in vobis, ut scilicet gratia fidei sit in mente, et ratione vestra. Fructus enim rationis, id est animæ, id est rationabiles, sunt motus fidei, bona consilia et sancta desideria. Vel *in ratione vestra*, ut scilicet in computatione vestra, cum requiretur villicatio commissa vobis in die judicii, copiam bonorum operum habeatis.

Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est.

Conclusio. — Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus, non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint, dici possunt; fructus a beatitudinibus differre manifestum est.

ARTICULUS III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal., v, duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom., vi, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione;* et Isa., xxvii, 9, dicitur : *Hic est * omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus. * Iste omnis

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est. Sed Dominus, Matth., xiii, 8, ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum, sexagesimum et trigesimum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim, quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apoc., ult., 2 : *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim.*

Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice; attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt juxta, tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra dictum est; et ideo inter fructus Spiritus primo ponitur charitas, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom., v, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis

ex necessitate sequitur gaudium; omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Unde sequela charitatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax quantum ad duo : primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in ps. CXVIII, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desideriii fluctuantis : non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo : primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem; nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. III, in fine.

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet bonitas; secundo quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet benignitas; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis; tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias, sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus *centesimus, sexagesimus* et *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum *trigesimum;* continentia vidualis per *sexagesimum;* virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa [1] exponit : « Fides, » id est, « de invisibilibus certitudo. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Super Epist. ad Galat.*, § 50, col. 2141, t. 3 : « Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sint vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint. » Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bono-

[1] Parm. : « Glossa interl. »

rum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

Conclusio. — Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritus sancti, secundum diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt, Galat., v (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat, Gal., v. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primo ponuntur *charitas, gaudium* et *pax;* quibus non correspondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio, immunditia* et *impudicitia.* Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem, v, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.*

Respondeo dicendum, quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur; quia, sicut dictum est, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

(*a*) Quæritur utrum sint duodecim tantum fructus spiritus, et non plures vel pauciores? Cum videantur secundum diversitatem materiæ plures esse materiæ quam duodecim, et plures fructus. Ex alia parte videtur quod superflue enumeret Apostolus, vel Petrus diminute, II Petr., i, ubi tantum octo enumerat: *Ministrare in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam, in abstinentia autem patientiam, in patientia autem pietatem, in pietate autem amorem fraternitatis, in amore autem fraternitatis charitatem. Hæc omnia si vobiscum adsint, et superent, non vacuos, nec sine fructu constituent in Domini nostri Jesu Christi cognitione.* Ibi Petrus enumerat *scientiam;* Paulus autem non. Et videtur quod alter male. Jacobus similiter octo tantum fructus enumerat, *Ep. cath.*, c. iii, v. 17: *Sapientia pudica est, pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non judicans, sine simulatione.* Videtur insuper male dicere Paulus patientiam esse fructum, quia patientia est tolerantia adversorum. Item benignitas est largitas rerum, ut dicit Augustinus in *Dialog. ad Orosium:* unde nec bene vocatur fructus, quia fructus dicitur a fruendo. In primo tandem libro *De doctrina christiana* legitur quod res quibus fruendum est sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; ergo secundum hoc, tantum illæ virtutes quibus movemur immediate in Deum, debent dici fructus, videlicet fides, spes, et sapientia.

Sed omnia hæc solvuntur.

Fructus dicitur a fruendo; fruimur autem tantum bono: bonum autem dividitur in delectabile, expediens, et honestum. Delectabile autem dividitur in quatuor, Deum, nos, et proximum; hic autem est amicus aut inimicus. Charitate autem fruimur Deo, gaudio nobismetipsis, pace proximo amico, patientia proximo inimico. Similiter bonum expediens est Deus, nos, proximus amicus et inimicus. Et his respondent per ordinem quatuor fructus sequentes. Similiter bonum honestum dividitur in hæc quatuor quibus respondent alii quatuor fructus per ordinem.

Dicendum ergo ad primam objectionem quod non est hæc divisio secundum materiam, sed magis secundum divisionem finis.

Ad contrarietatem de Petro, dicendum quod Apostolus enumerat fructus prout habentur in præsenti; Petrus autem et Jacobus prout erunt in patria. Ibi autem mutabitur expediens in honestum et delectabile; et ideo tantum unius erunt secundum divisiones delectabilis et honesti.

Quod objicitur quod non enumerat hic Paulus scientiam quam Petrus enumerat, dicendum quod datur intelligi per patientiam, mansuetudinem, castitatem, quæ sunt ad proximum inimicum. Scientia autem docet conversari per hæc tria in medio pravæ hujus et perversæ nationis.

Ad illud: Fructus dicitur a fruendo, dicendum quod etiam fructus ibi sumitur large ut comprehendat usum fructum. Unde dicit ibidem Augustinus: Ab omni ligno possumus habere aliquod adjutorium; unde in re nullum lignum infructuosum. Et constat quod ligno non fruimur proprie. Propter hoc patet, quod frui ibi sumitur large. Sed potest dici quod Deo fruimur in se, vel creatura prout ipsa est via ad Deum, et virtus est. Secundum quod dicit Apostolus ad Philemonem: *Fruar te in Domino.*

Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus, *Super Epist. ad Galat.: Fructus autem spiritus,* § 51, col. 2141, t. 3, contraponit singulis operibus carnis singulos fructus : sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides ; invidiæ mansuetudo ; ebrietatibus et comessationibus continentia.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod « bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam, » ut Dionysius dicit IV cap. *De divin. nom.,* § 30, col. 730, t. 1. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Conclusio. — Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus sancti operibus carnis; etsi secundum rationes proprias aliter sit : nihilominus singulis Spiritus sancti fructibus opera carnis adaptari possunt (*a*).

(*a*) Hic additur in *Speculo morali,* lib I, part. IV, dist. 7, articulus sequens de fructibus.

« Circa quintum, scilicet quæ movere debent ad fructus spirituales proferendum. Sciendum quod fructum multiplicem legimus in Scriptura. Est enim quidam fructus prohibitus, quia venenosus et mortem inferens, et ideo sollicite fugiendus, de quo Prov., x : *Fructus impii ad peccatum.* De prohibitione fructus hujus, et quantum sit venenosus et mortem inferens, habemus expresse, Gen. II : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas. In quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. Serpens autem,* id est diabolus in specie serpentis apparens, *dixit ad mulierem : cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi. Cui respondit mulier : de fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur; de ligno autem quod est in medio paradisi præcepit nobis Deus ne comederemur et ne tangeremus, ne forte moriamur. Dixit autem serpens ad mulierem : nequaquam moriemini,* etc. Sequitur : *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum :* hoc cognovit ex odoratu ; *et pulchrum oculis :* ecce aspectus ; *tulitque de fructu :* ecce tactus ; *et comedit :* ecce gustus. Et sic in Eva completum est peccatum inobedientiæ, ad quod tamen multæ deordinatæ circumstantiæ concurrerunt. Sequitur : *deditque viro suo :* ecce iniqua suggestio ; *qui comedit :* et sic consummata est transgressio in utroque. Iste processus qui fuit in peccato primorum parentum materialiter, solet esse spiritualiter in peccato unius hominis. Nam aspectus est in cogitatione, et odoratus in delectatione, tactus in consensu, gustus in perpetratione. Considera quam mortifex sit venenum peccati, quod non solum ex gustu occidit hominem, verum etiam ex visu, odoratu et tactu. De hoc fructu loquitur Apostolus, Rom., V : *Quem fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis. Nam finis illorum mors est.* Item est alius fructus nobis exhibitus ad medendum et auferendum virus mortiferum primi fructus, Psalm. : *Benedixisti, Domine, terram tuam, avertisti,* etc. Sequitur : *Dominus dabit benignitatem et terra nostra,* id est virgo beata quæ ex cælesti benedictione suscepta *dabit fructum suum.* Fructus iste est summe speciosus, saporosus, prætiosus et copiosus. Primo quidem speciosus est, inæstimabilis in decore, cujus pulchritudinem sol et luna mirantur, cujus specie cælestes angeli rapiuntur, *in quem,* sicut ait apostolus Petrus, *desiderant angeli prospicere,* I Petr., I. Hunc igitur fructum sumamus nobis, sicut dicitur Levit., XXIII : Sumetis *vobis die primo in principio, ex quo incipietis usum discretionis habere,* vel ex quo dies gratiæ vobis cœperit illucescere, *vobis,* id est, ad utilitatem vestram, scilicet ad informationem intellectus, refectionem affectus et directionem effectus. Fructus arboris pulcherrimæ, id est Virginis gloriosæ, pluraliter dicit fructus, quia licet sit unicus in persona, tamen est valde multiplex in effectu, sicut patet subtiliter intuenti et devote meditanti. Beata Virgo bene dicitur arbor pulcherrima, pulchra quidem in matris utero propter sanctificationem, pulchrior in mundo propter vitæ perfectionem, pulcherrima in cælo propter glorificationem. Item pulchra propter corporis et cordis integritatem illibatissimam, pulchrior propter humilitatem profundissimam, pulcherrima propter fœcunditatem beatissimam. Secundo fructus iste est pretiosus, inæstimabilis in valore. Reddit enim vitam gratiæ perditam per peccatum, Prov., x : *Fructus justi ad vitam.* Dicamus ergo Virgini gloriosæ : *Benedicta tu filia a Domino, quia per te fructum vitæ communicavimus.* »

Sed hæc sufficiant. Vix octavam partem hujus articuli *Speculi moralis* damus, et jam satis perspicuum est compilatorem speculi istius, quisquis sit, talia ex nostro Aquinate non deprompsisse. Eadem satis indicant illud speculum nihil aliud esse quam compilatoris cujusdam opus, qui sibimet in stylo non concordat, quia non ipse componit, sed ex aliorum scriptis elicit. *Summæ* tamen *theologicæ*

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE.

(Et sex quæruntur.)

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.

Circa quæ sex consideranda occurrunt : primo quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo de distinctione eorum ; tertio de comparatione eorum ad invicem; quarto de subjecto peccati ; quinto de causa ejus ; sexto de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum vitium contrarietur virtuti ; 2° utrum vitium sit contra naturam ; 3° quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus ; 4° utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute ; 5° utrum in omni peccato sit aliquis actus ; 6° de definitione peccati quam Augustinus ponit lib. XXII *Contra Faustum*, c. XXVII, col. 418, t. 8 : « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti ; uni enim unum est contrarium, ut probatur in X *Metaph.*, text. 17. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium ; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit in IV *De tuscul. quæst.*, parum ante med., quod « virtus est quædam sanitas animæ. » Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro *De perfectione justitiæ*, c. II, col. 294, t. 10, quod « vitium est qualitas secundum quam malus est animus ; » virtus autem est qualitas quæ « facit bonum habentem, » ut ex supra dictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII *Physic.*, text. 17, quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. » Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet.

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti : quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur ; nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium ; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. XIV, § 41, col. 1291, t. 1 : « Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. »

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem ; sed peccatum quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni ; malitia autem, secundum quod est bonitas quædam ; vitium autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi ; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus ; et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

D. Thomæ Aquinatis pars prima quam plurimum allegatur, quia nullibi doctrina moralis clariori ac sapientiori facundia exprimitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit in IV *De tuscul. quæstion.*, parum ante med., « morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis. » In corporibus enim morbum appellat « totius corporis corruptionem, » puta febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem vero « morbum cum imbecillitate; » vitium autem, « cum partes corporis inter se dissident. » Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, « hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. » Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia unaquæque *ex* suo *fructu arbor cognoscitur,* id est, homo ex opere, ut dicitur Matth., XII, 33. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, « est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et a seipsa dissentiens : » quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in VII *Physic.*, text. 17; et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

Conclusio. — Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsius contrariatur; ut vero bonitas quædam est, ei opposita est malitia : vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

(*a*) Vitium directe contrariatur virtuti acquisitæ, sed virtuti infusæ nullum vitium neque naturale, neque supernaturale contrariatur. Quod sic patet.

Contraria sunt directe quæ sub eodem genere maxime distant et eidem subjecto insunt, a quo mutuo se expellunt. Sed vitium et virtus acquisita sub eodem genere, id est habitu morali insunt, et maxime inter se distant, quia constituuntur per differentias oppositas boni et mali, et etiam quia virtus inclinat ad actum consonum rationi, vitium ad actum rationi dissonum; eidem que subjecto insunt, scilicet eidem potentiæ voluntatis aut appetitus, seque ab eo mutuo expellunt; ergo directe contrariantur.

Quoad autem virtutem infusam habet pro objecto formali rationem quamdam supernaturalem cui non contrariatur vitium naturale cujus objectum formale ratio quædam est supernaturalis. Sed et subjectum vitii naturalis et etiam vitii contra-supernaturalis non est idem cum objecto virtutis infusæ; nam subjectum vitiorum est potentia naturalis, subjectum vero virtutis infusæ est obedientialis potentia.

Contrariantur nihilominus indirecte, quidquid e contra sentiant Salmanticenses, et Gonet, et alii, virtutibus infusis vitia sive naturalia, sive contra-supernaturalia.

Nec omittendum aliquando vitia virtutum speciem prætendere. Unde Quintilianus, *De orat. inst.*, lib. II : « Est quædam virtutum vitiorumque vicinia, qua temerarius pro forti, effusus pro copioso accipitur; » et Seneca, *Ad Lucil.*, ep. XLV : « Vitia nobis sub virtutum nomine irrepunt. Temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia, pro cauto timidus accipitur : in his magno periculo erramus; » et in ep. LVI : « Omnia vitia ad modum morbi in aperto leviora sunt, tunc autem perniciosissima, cum simulata sanitate subsidunt; » et Sallustius, *In Catil.* : « Habuit ille permulta maximarum non expressa signa sed adumbrata virtutum; utebatur hominibus improbis, et quidem optimis viris se debitum aliis deditum esse simulabat. Nunquam tale monstrum in terris ullum fuisse puto tam contrariis diversisque et inter se pugnantibus naturæ studiis cupiditatibus conflatum. Quis enim clarioribus viris quandoque jucundior, quis turpioribus conjunctior, quis civis aliquando melior, quis hostis civitati tetrior, quis in voluptatibus inquinatior, quis in laboribus patientior, quis in rapacitate avarior, quis in largitione effusior. Illud quoque in eo erat mirabile naturam suam versare et regere ad tempus, atque huc et illuc torquere, flere cum tristibus, sævire cum remissis jocunde, cum senibus graviter, cum juvenibus comiter, cum facinorosis audacter, cum luxuriosis luxuriose vivere; » et Sydonius, in *Ep.* lib. III, de quodam : « Est hic ipse loquax nec dicax, ridiculus nec lætus, arrogans nec constans, curiosus nec perspicax; » et Lactantius, in lib. *De vero cultu* : « Etiam ea quæ bona sunt fines suos habent quos si excesserint in vitia labuntur. Nam constantia, nisi pro veritate suscepta sit impudentia fit, et fortitudo, si nulla necessitate cogente aut non pro causa honesta certum periculum subierit, in temeritatem convertitur, et severitas nisi se intra congruentes nocentium cœdes coerceat, fit sæva crudelitas; » et Ovidius in lib. *De remed.* :

« Et mala sunt vicina bonis errore sub ipso,
Pro vitio virtus crimina sæpe tulit. »

Et Juvenalis, lib. V :

« Fallit enim vitium species virtutis et umbra. »

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, in princ. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia, sicut dicitur Matth., VII, 13, *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam* *. Ergo vitium non est contra naturam.

* *Lata porta et spatiosa..... intrant per eam.*

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet. Sed peccatum definitur esse « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum, XXII *Contra Faustum*, cap. XXVII, col. 418, t. 8; lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. XIII, § 38, col. 1290, t. 1 : « Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ naturæ; unde et de hoc unaquæque res vituperatur; a vitio autem nomen vituperationis detractum creditur, ut Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. XIV, § 40, col. 1291, t. 1.

Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. « Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in *Rhetor.* sua, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam ; et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam ; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. XV, col. 1291, t. 1, quod « a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt ; et intantum vitiosæ sunt, inquantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt. »

CONCLUSIO. — Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit (*a*).

(*a*) Vitium est contra naturam non stricto sensu sicut irrationalitas quæ repugnat principiis essen-

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vitium, id est, habitus malus, sit pejus quam peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius, ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et malo præeminet potentiæ, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. 19; melius est enim bene agere, quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem, ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est, virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali; et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

Conclusio. — Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus, ex eo scilicet quod ad actum bonum vel malum inclinet, idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt pejores (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quam vitium, id est, actus malus quam habitus

tialibus hominis, sed secundum quamdam repugnantiam et dissonantiam ad rationem; et ideo homines assuefiunt ad vitia, quod esset impossibile, si vitia principiis essentialibus naturæ repugnarent. Quoad vitia quæ specialiter dicuntur contra naturam, ut bestialitas et sodomia, sic dicuntur quia sunt contra naturalem ordinem ad generationem præscriptum ab ipso auctore naturæ, suntque contra naturam hominis non solum ut homo est, sed etiam ut est animal.

(*a*) Actus vitiosus est simpliciter pejor vitio; sed vitium secundum quid pejus est actu vitioso. Pejus enim est actu peccare quam inclinari ad peccandum; sed vitium diutius durat quam actus vitiosus, pluriumque actuum vitiosorum causa est.

malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II *Physic.*, text. 82. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II *Physic.*, ibid. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. II et III, in fine, quod « per contraria virtus generatur et corrumpitur.» Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem; unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est.

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, quantum ad hoc quod [1] sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

Conclusio. — Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. III *De libero arbitrio* [2], quod « omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum. » Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso

[1] Ita codd.; Al. : « inquantum sunt. » — [2] Expressius in lib. *De vera relig.*, c. XIV, § 27, col. 133, t. 3.

quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab hoc[1] actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Jac., IV, 17 : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior : interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur ; et hoc quodammodo videtur in primum redire ; qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere ; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam ; quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati ; sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjacet voluntati, omissio habet rationem peccati ; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem ; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem ; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito ; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire ; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet in II *Phys.*, text. 49, 50 et seq. Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu : alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes (*a*).

[1] « Hoc » in edit. deest.

(*a*) S. Thomas dicit : « Si intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, peccatum est quandoque absque omni actu, vel interiori, vel exteriori ; » et infra : « Verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. » — Lege S. Ligorium, et invenies : « Notandum cum S. Thoma ad quodlibet peccatum omissionis requiri actum positivum voluntátis. » — Secundum Guillermum et S. Bonaventuram, peccatum omissionis actum positivum præsupponit, et Scotista quidam vetus addit : magis tenendum est hoc cum Bonaventura quam cum Thoma qui ponit quod non præsupponat. — S. Ligorius in hoc puncto minus a S. Thoma distat quam iste Scotista. Non etenim S. Thomas negat actum quemdam præsupponi peccato omissionis, nec consequenter negat actum voluntatis præsuppositum requiri ut fiat omissionis peccatum. S. Ligorius igitur non satis ingenue D. Thomæ mentem aperit,

Ad primum ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod « bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, » ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1. Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. v. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum, quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

Conclusio. — Cum per accidens interdum et præter intentionem ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; judicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens ferri non debeat; verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Dictum enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est. Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De duabus animabus*, cap. XI, col. 105, t. 8: « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: « Peccatum est concupitum contra legem æternam; » nec oportuit addere dictum, vel factum.

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet; unde et Augustinus in lib. I *De libero arbitr.*, cap. XVI, col. 1240, t. 1, per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod « peccare nihil est aliud quam neglectis æternis, temporalia sectari; » et lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXX, col. 19, t. 6, dicit quod « omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. » Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit « contra legem Dei. »

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet. Sed « malum hominis est contra rationem esse, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini, lib. XXII *Contra Faust.*, cap. XXVII, col. 418, t. 8.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supra dictis patet; sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

sed a S. Thoma, illum exponendo, Scotista ille prorsus aberrat.

Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo : unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum, vel factum, vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, « contra legem æternam. »

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit in V *De Trinit.*, cap. VI et VII, col. 914, t. 8. Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum, quod lex æterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit, « contra legem æternam, » tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum, quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est « contra legem æternam, » quam ex hoc quod contra rationem; præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

Conclusio. — Cum peccatum nihil aliud sit quam actus humanus malus; recte a B. Augustino definitur esse dictum, vel factum vel concupitum contra legem æternam (*a*).

(*a*) Multipliciter definitur peccatum :

1. Secundum causam efficientem : « Peccatum est voluntas consequendi vel retinendi quod justitia vetat. » Augustin., lib. *De duabus naturis.*

2. Secundum causam formalem : « Peccatum est prævaricatio legis divinæ et cælestium inobedientia mandatorum ; » Ambrosius. Vel secundum Augustin. : « Peccatum est privatio speciei, modi et ordinis. »

3. Secundum causam finalem : « Peccatum est spreto incommutabili bono rebus mutabilibus adhærere. » Augustin., seu : Peccatum est aversio a Deo et conversio ad creaturam.

4. Secundum causam materialem, ex Augustino, XII *Contra Faustum :* « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Et de hac ultima definitione hic agitur. Si dicas illam non comprehendere nec veniale peccatum, quia præter legem est, non contra legem in doctrina D. Thomæ, nec originale peccatum quod non est in parvulo dictum, vel factum, vel concupitum, nec peccata omissionis quæ sunt negationes et privationes : de peccato veniali respondemus illud esse præter finem legis, non contra, quia charitatem quæ finis est legis non destruit, esse tamen contra legem prohibentem ; — de peccato originali allegata concedimus ; — de peccatis omissionis notamus ad idem genus reduci affirmationes et negationes, dictum et non dictum, factum et non factum, concupitum et non concupitum.

Alii definiunt peccatum : actio vel omissio voluntaria contra legem divinam.

Hic moveri potest quæstio subtilis de formali constitutivo peccati, utrum sit in positivo, vel in privativo. Clarum est esse in privativo formale constitutivum peccati omissionis ; et hæc est communis sententia theologorum. Sed de peccato commissionis maxime controvertitur : pro privativo, citantur ex Thomistis, Sylvius, Ferre, Carasco, Contenson, Bancel, etc.; pro positivo, Capreolus, Ferrariensis, Cajetanus, Joannes a Sancto Thoma, Salmanticenses, Serra, Massolieus, Gonet, etc. — Circa eamdem quæstionem scinduntur pariter aliæ scholæ. — Henno tenet pro privativo ; sed Billuart utramque opinionem cum suis momentis et responsionibus proponit, neutramque amplecti videtur. Dicit enim in fine prolixæ suæ disputationis : « Et hæc plusquam satis de quæstione quam olim despexit apostolus Petrus. Refertur enim in recognitionibus apostolicis sub nomine S. Clementis, Simonem Magum, in solemni disputatione habita Romæ cum S. Petro, interrogasse S. Petrum : « Quid sit peccatum ? Estne natura aliqua positiva ? An vero solum privatio ? Quam interrogationem despiciens apostolus respondit : Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum. »

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM.

(Et novem quæruntur.)

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum, et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum peccata distinguantur specie secundum objecta; 2° de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium ; 3° utrum secundum causas ; 4° utrum secundum eos in quos peccatur ; 5° utrum secundum diversitatem reatus ; 6° utrum secundum omissionem et commissionem; 7° utrum secundum diversum processum peccati; 8° utrum secundum abundantiam et defectum ; 9° utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata ; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit in lib. XXXIV *Moral.*, c. XXIII, § 49, col. 745, t. 2 ; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quod peccatum est « dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. « Nullus » enim « intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.*, § 31, col. 731, t. 1. Manifestum est autem, quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens : quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est.

Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum objecta (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis dis-

(*a*) Hic quæstio magna est, S. Ligorio si credas, inter S. Thomam et Scotum. Nam S. Thomas peccatorum distinctionem tenet specificam ab objectis specie diversis proxime desumi, dum hanc Scotus a virtutibus quibus opponuntur peccata. Scoto Busembaum, Becanus, Valentia et Bonacina subscribunt. S. Ligorius Scoti sententiam planiorem reputans, utramque tamen probabilem asserit. Sed quid ipse S. Thomas dicit : « Si distinguantur (peccata) secundum oppositas virtutes in idem rediret. » Fere omnes Thomistæ docent specie distingui peccata per ordinem ad objecta specie distincta in esse moris, id est opposita diversis virtutibus, vel eidem virtuti modo diverso, vel præceptis diversis formaliter ex parte rei præceptæ, seu motivi intrinseci.

Henno vult quod peccata, ut peccata, specificentur ex diversis specie rectitudinibus quibus privant,

Navarrus, Tannerus et alii admittunt absque ulla restrictione (quod videtur esse falsum) ex diversis præceptis peccata specie distingui. — Vide S. Lig., lib. II, n. 33.

tinguuntur specie secundum objecta actuum quam secundum [1] opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

Conclusio. — Quoniam actus humani voluntarii, secundum quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur; etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat., v, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis.* Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom., viii, 13 : *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes., iv, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ;* ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi, col. 596, t. 2, Glossa ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur. Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed sicut Apostolus dicit I ad Cor., vi, 18, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes., v, etiam

[1] Ita codd.; in edit. autem desiderantur hæc verba : « Objecta actuum quam secundum, » et inde sequitur quod edit., nedum D. Thomæ doctrinam in hoc puncto habeant, contrarium præcise docent.

(*a*) Quantum ad peccata omissionis communiter tenetur a theologis ea specie distingui per ipsos actus omissos specie distinctos in esse moris.

Sed de peccatis commissionis controvertitur. Quidam dicunt ea specie distingui per virtutes, alii per præcepta quibus opponuntur, seu quod idem est per honestates virtutum aut præceptorum quibus privant; alii per ordinem ad objecta specie distincta in esse moris.

Advertendum est autem præcepta inter se specie distingui, non tantum ratione principii, seu quia a diversis legislatoribus procedunt, a Deo, a potestate Ecclesiastica, a potestate civili, sed etiam ratione objecti, seu ratione virtutum quas præcipiunt, aut vitiorum quæ prohibent, quisquis sit legislator. — Imo dari possunt plura præcepta specie diversa circa eamdem virtutem; nam eadem virtus habere potest diversos actus specie diversos. — Unde peccata specie non distinguuntur ex pluribus specie præceptis, quando versantur circa eamdem numero materiam sub eodem motivo. Furtum, v. g., prohibetur a jure naturali, divino et humano; unicum tamen specie committit peccatum qui furtum his præceptis specie distinctis prohibitum committit.

Oportet igitur præcepta versari circa honestates, seu rectitudines debitas specie diversas. Et ideo quia honestates seu rectitudines debitæ distinguuntur specie per ordinem ad objecta specie distincta in esse moris, hæc positio finaliter tenenda est.

Sed notandum est objecta distincta specie in esse entis non esse objecta distincta specie in esse moris. Equus aut bos specie distinguuntur in esse entis, nec specie distinguuntur in esse moris cum ea furari animalia prohibetur. Quæritur hac de causa quæ sit origo distinctionis specificæ objectorum in esse moris. Et respondetur hanc esse generaliter specialem quamdam et distinctam repugnantiam ad legem æternam et ad rectam rationem, quæ repugnantia ex multiplici capite oritur:

1. Ex oppositione ad diversas virtutes, v. g., justitiam, vel charitatem;

2. Ex oppositione ad eamdem virtutem, sed modo specie diverso, v. g., liberalitati per excessum vel per defectum;

3. Ex oppositione præceptis diversis formaliter et ex parte motivi intrinseci, v. g., præcepto prohibenti furtum simpliciter, et præcepto prohibenti furtum rei sacræ.

avaritiam carnalibus peccatis enumeret.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.,* cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, dicit quod « septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, duplex est delectatio : una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit II ad Cor., VII, 1 : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis,* non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit XIV *De civ. Dei,* cap. II, col. 405, t. 7. Et hujus ratio est ex hoc quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa ibidem dicit, « specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. » Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici, quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ.

Vel potest dici, quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideo Gregorius dicit, libro XXXI *Moral.,* cap. XLV, § 89, col. 621, t. 2, quod est « spirituale peccatum. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, quæ in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quæ vero in delectatione carnali, carnalia (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud ps. LXXIX : *Incensa igni et suffossa,* col. 1026, t. 4, dicit quod « omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante; » dicitur enim I Joan., II, 16, quod *omne quod est in mundo,* aut est *concupiscentia carnis,* aut est *concupiscentia oculorum,* aut *superbia vitæ.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit *Super Joan.,* tract. II, § 11, col. 1393, t. 3. Gregorius etiam, XXXI *Moral.,* c. XLV, § 87, col. 620, t. 2, distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem

(*a*) Peccata spiritualia sunt vel corporalia seu carnalia. Peccata carnalia plus habent amaritudinis quam delectationis, et sunt majoris infamiæ, minoris vero culpæ, at peccata spiritualia e converso.

hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli., x, 15, quod *initium omnis peccati est superbia;* et I ad Timoth., ult., 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei; et ideo substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem; et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimode tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore malo humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore[1]. Unde manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas, sed solum secundum diversitatem causæ finalis; finis autem est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra, quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in IX *Metaph.*, text. 15 et 16; et ideo a fine perficitur esse et species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in V *Physic.*, text. 4, et in X *Ethic.*, cap. IV; sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

Conclusio. — Distinguuntur peccata specie, non secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversos fines, quos sibi peccantes præstituunt; a quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum et in proximum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quod « sit contra legem Dei, » ut supra dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isodorus, in lib. *De summo bono,* distinguens peccata, dicit,

[1] Nicolaï addidit: « male inflammante. »

quod « homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse : unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I *Polit.*, cap. II, a princ., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur hic[1] ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam; sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum; quia in omnibns in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum ; et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantia vero et fortitudine ad seipsum, justitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum, sicut patet in divisione numerorum et figurarum; non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo ; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

Conclusio. — Cum omnia peccata sint actiones inordinatæ contra eum, qui in homine esse deberet, ordinem ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; recte peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum; diversificet speciem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna : mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuter., XXV, 2 : *Pro mensura delicti** *erit et plagarum modus.* Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum, quod sint unius speciei[2]. * Peccati.

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et

[1] « Hic » in edit. deest.

[2] Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaï, et edit. Patav. Roman. : « Nec dum quod sint unius speciei. » Theologi legendum monent : « Nedum unius speciei. »

risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

Sed contra, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum, quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur : una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum; alia autem differentia est consequens diversitatem speciei; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in alia specie[1]; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo, quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II *Phys.*, text. 50. Manifestum est autem, quod pœna est præter intentionem peccantis : unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio : una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et hæc est mors; quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VIII, circa med. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respiciunt objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia con-

[1] Erronee notant Nicolaï et Parm. omnes codices habere : « In eadem specie; » omnes enim codices quos vidimus habent : « in alia specie; » et sensus est : differentia quæ non constituit diversitatem speciei, potest in aliquibus hanc diversitatem consequi, ita ut inveniatur in iis specie diversis, sed in aliis specie non diversis, in alia scilicet specie, inveniri potest.

sequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum in peccatis reatus per accidens sint ex parte ipsius peccantis, non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur Eph., II, 1, ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris,* et exponit ibi Glossa[1]: « Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita. » Ex quo patet, quod per delictum, intelligitur peccatum omissionis; per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet. Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; « non entis enim non sunt species, neque differentiæ, » ut Philosophus dicit, lib. IV *Physic.*, text. 67. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium quod[2] est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum enim[3] non habet speciem

[1] Parm.: « interlin. » — [2] Al.: « etiam. » — [3] Al.: « etiam. »

ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam consequitur.

Conclusio. — Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur : avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet; constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectentur, non differre specie; differunt autem largius de specie loquendo materialiter.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis. Augustinus enim, in XII *De Trinit.*, cap. xii, col. 1007, t. 8, ponit tres gradus peccati, quorum primus est, « cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit, » quod est peccatum cogitationis ; secundus gradus est, « quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est; » tertius gradus est, « quando faciendum decernitur per consensum. » Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius, in IV *Moral.*, cap. xxvii, § 51, col. 662, t. 1, ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est « culpa latens in corde ; » secundus, « cum exterius publicatur; » tertius est, « cum consuetudine roboratur; » quartus est, « cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit ; » ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris, et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit *Super* xliii *Ezech.*, col. 427, t. 5 : « Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus : aut enim cogitationibus, aut sermone, aut opere peccamus. »

Respondeo dicendum, quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter : uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie ; alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domus ; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. iv ; et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris et operis, non sicut per diversas species completas ; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam ; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde ; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis ; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen, quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo in verba contumeliosa prorumpit ; tertio vero procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti ; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione ; et propter hoc ea a Gregorio sub uno computantur ; Hieronymus autem distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta ; in peccato vero operis est principaliter completio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur;

sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

Conclusio. — Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris et operis : non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; sed secundum diversos gradus ejusdem peccati secundum speciem.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, « ex duabus speciebus non constituitur una species, » ut Porphyrius [1] dicit in *Isagog.*, cap. ult. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, « contraria differunt secundum speciem; » nam « contrarietas est differentia secundum formam, » ut dicitur in X *Metaph.*, text. 13 et 14. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est, sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum.

Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis; sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. 1, in fine, quod « qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. » Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus vel minus. Si tamen recedere a veritate [2] sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis

[1] Aristoteles etiam in I *Metaph.*, text. 37.

[2] Parm. : « non sit præter intentionem. » Omnes autem codices quos vidimus habent absque negatione : « sit præter intentionem, » et bene. Sanctus enim Doctor loquitur primo de illo qui « intendit veritatem occultare; » et mox de illo qui « a veritate recedit non contra, sed præter intentionem, » ut jactator, et deceptor qui diminuit evadens debiti solutionem : recedere a veritate non est contra, sed præter eorum intentionem.

aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis : sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

Conclusio. — Peccata secundum superabundantiam et defectum sunt non solum a se invicem secundum speciem diversa, verum etiam contraria : cum ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, a quibus specificantur actus peccati.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 30, col. 730, t. 1, « malum contingit ex singularibus defectibus. » Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est. Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur :

« Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose. »

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias : nam præpropere, est antequam oportet; nimis, plus quam oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VII, in princ., et in IV, cap. I, quod singula vitia peccant agendo « plus quam oportet et quando non oportet; » et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species; quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis : hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis : puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est.

Conclusio. — Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundum speciem, nisi ex diversis motivis proveniant (*a*).

(*a*) Concilium tridentinum declaravit unumquemque teneri ad confessionem peccatorum suorum cum numero ipsorum. Intellige de peccatis quorum confessio exigitur, id est de peccatis perfectis in genere peccati. Vel confessio talium peccatorum necessaria est, vel non; si posterius, omnium confessio omitti potest; si prius, non intelligitur cur unicum quidem numero ex regula ge-

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem, et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum omnia peccata et vitia sint connexa; 2° utrum omnia sint paria; 3° utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta; 4° utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; 5° utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia; 6° utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum; 7° utrum secundum circumstantias; 8° utrum secundum quantitatem nocumenti; 9° utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur; 10° utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia peccata sint connexa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi, II, 10 : *Quicumque totam legem servaverit, offendit autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata : quia, sicut Ambrosius dicit, lib. *De parad.*, cap. VIII, § 39, col. 309, t. 1, « peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. » Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis. Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata : quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum; ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, XIV *De civitate Dei*, cap. XXVIII, col. 436, t. 7. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa : ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. VIII. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem redit[1], et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; imo etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

nerali exciperetur. Vel omnia numero vel nulla confitenda sunt. Unicum enim numero peccatum in genere peccati perfectum gratia sanctificante privat animam, gehennæque pœnas meretur æternas. Unde in confessione aperiendum est ut ab ipsius macula peccatoris anima mundetur. Sed quomodo distinguuntur numerice peccata? Responsio facilis, quidquid de quæstione hac nimis subtiliter dixerint theologi : peccatum est actus; ergo quotiescumque novus actus peccaminosus sive ejusdem, sive diversæ speciei ponitur, novum est numero peccatum, et ipse peccator rem agnoscit pro seipso promptius ac certius quam illam forsitan agnoscerent sacræ doctrinæ periti professores.

[1] Al. : « tendit. »

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est; sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit; et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus;* quia scilicet in uno peccato peccando incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita : nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ; qua exclusa, excluditur prudentia ; quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam; sine prudentia autem[1] nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est; et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata : primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum[2] non adsit; secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est. Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

Conclusio. — Quum vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt; fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in *Paradoxis,* paradox. 3. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan., XIX, 11 : *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet;* et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in *Paradoxis,* loc. cit., quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur[3] ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione; unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit

[1] Al. : « sine qua. » — [2] Parm. : « eorum. » — [3] Al. : « ducebantur. »

quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi quam in corruptum esse; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. v, ante med. Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio[1] agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent : unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

Conclusio. — Cum per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus a rationis rectitudine nos recedere contingat; peccata omnia paria esse dici non potest.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum non sunt comparabilia, ut probatur in VII *Physic.*, text. 30, 31, 32. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem, quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem[2] prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde,

[1] Al. : « actio. »

[2] Ita omnes codd.; Garcias, Nicolaï, edit. Patav. et

quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet; et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

Conclusio. — Cum peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur Proverb., xv, 5, *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus, Matth., v, abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, in II *Ethic.*, cap. III, circa fin., dicitur, quod « virtus est circa difficile et bonum; » ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur I ad Cor., XIII. Odium autem quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. x, parum a princ., quod « pessimum optimo contrarium est. » Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem objectum; nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Parm.: per « incommensurationem. » Sed ad quid? commensuratio prioris principii est distributio per prius principium facta; unde gravior est ægritudo si per distributionem quam facit prius principium tollitur debita distributio humorum, quia tunc ipsum principium vitæ ægritudinem habet.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum.

Quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet; sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directe sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

Conclusio. — Cum sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur; majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut a majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum; dicitur enim Prov., VI, 30, 32 : *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit, *Super Levit.* [1], quod « diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. » Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat in VII *Ethic.*, cap. VI, quod « incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. » Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 89, col. 621, t. 2; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. XXXIII *Moral.*; cap. XII, § 25, col. 688, t. 2, quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ [2].

Respondeo dicendum, quod peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet spirituale sit majoris culpæ quodlibet peccato carnali; sed quia considerata hic sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cætera peccata, cæteris paribus.

Cujus ratio triplex potest assignari : prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi; quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur; peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo

[1] Parm. : « habetur lib. II *De civ. Dei,* c. IV, et lib. IV, c. XXXI. — [2] Al. : « quam spiritualia. »

peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa[1] dicit ad Ephes., v, super illud : *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus;* et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini charior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, et difficile ab eo homo potest eripi. « Insatiabilis est enim delectabilis appetitus, » ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XII, a med.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, lib. VII *Ethic.*, cap. VI, turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit in III *Ethic.*, cap. X, circa fin., quod « peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis; » unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quod, sicut Gregorius dicit, sunt majoris infamiæ.

Conclusio. — Cum peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quam ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur; majoris esse culpæ spiritualia quam carnalia peccata, tametsi hæc quam illa majoris sint infamiæ, manifestum est.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum ; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur ; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa ord., super illud Rom., VII : *Nam concupiscentiam nesciebam,* col. 491, t. 2, « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum; intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa : una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa ord., super illud Matth., VII : *Non potest arbor bona fructus malos facere,* col. 111, t. 2. Et hujusmodi causa quando fuerit major, tanto peccatum erit gravius. Quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum : quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

[1] Parm. : « Hieronymi. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium ; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum ; quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium ; et hæc diminuit peccatum, ut dictum est.

Conclusio. — Peccatorum gravitas secundum peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo : secundum enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non : si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali ; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum ; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, circa med. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum, quod « unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, » sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in II *Ethic.*, cap. I et II. Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ ; ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter : uno quidem modo inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati ; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam ; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius ; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati ; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius ; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in *Paradoxis*, parad. 3, a med., quod « in patris vita violanda multa peccantur ; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit. » Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia : sicut accipere alienum constituit peccatum furti ; si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius ; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est. Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum ; quia, sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

Conclusio. — Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est. Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum; quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job, XXXV, 6: *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? Homini, qui est similis tibi* * *nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

* *Contra eum... qui similis tui est.*

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ; quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida; quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De libero arbit.*, cap. XIV, § 41, col. 1291, t. 1: « Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum naturarum integritati minuitur. » Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum: quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum; sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licet non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat: quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem: puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa no-

cumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum, nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur : quinimo peccatum per se est gravius propter inclinationem, ut supra dictum est. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima; quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo : primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundo quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

Conclusio. — Nocumentum omne si vel prævisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directe ipsum peccatum aggravat : non sic si prævisum quidem fuerit, sed non intentum; et multo minus si nec intentum nec prævisum, per accidens ad peccatum se habet.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra[1] aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaret ex propinquitate : quia sicut Tullius dicit in *Paradox.*, parad. 3, ad fin., « in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur. » Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum : quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. ult. a med. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud Sap., VI, 7 : *Potentes potenter tormenta patientur;* et Luc., XII, 47 : *Servus sciens voluntatem*

[1] Al. : « in. »

domini, et non faciens, plagis [1] *vapulabit multis* *. Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quam alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum*, Coloss., III, 25, secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

* *Qui cognovit... et non fecit, vapulabit.*

Sed contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur in III Regum, XIX, 14: *Altaria tua destruxerunt, prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich., VII, 6: *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job, XXXIV, 18: *Qui dicit regi, apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra, quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto [2] aliquis homo conjungitur, quanto est Deo [3] virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar., II, 8: *Qui vos tetigerit* *, *tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli., XIV, 5: *Qui sibi nequam est cui bonus erit?* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam; unde specialiter dicitur Exodi, XXII, 28: *Principi populi tui non maledices;* et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

* *Tetigerit vos.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se turbat eum et interius et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum quod quis sibi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

Conclusio. — Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundum personæ in quam peccatur, conditionem et dignitatem.

[1] Hunc textum S. Thomas secundum lectionem Vulgatæ refert infra, q. LXXVII, art. 2, una voce « plagis » addita.

[2] Al.: « magis. » — [3] « Deo » in edit. deest.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc qnod Deo adhæret, secundum illud Eccli., xxv, 13 : *Quam magnus qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim II Paralipom., xxx, 18 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur * eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

*Imputabit.

2. Præterea, *non est personarum acceptio* apud Deum,* ut dicitur Rom., ii, 11. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

*Acceptio personarum.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in II *Sentent.*, cap. xviii, § 6, col. 621, t. 6 : « Tanto majus cognoscitur esse peccatum, quanto major qui peccat habetur. »

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ; et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute, eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est. Et hoc potest esse propter quatuor : primo quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute : unde Dominus dicit Luc., xiii, 47, quod *servus sciens* voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud Sap., vi, 7 : *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum sive scandalum; quia ut Gregorius dicit in *Pastorali,* part. I, cap. ii, col. 16, t. 3, in « exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur. » Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

*Qui cognovit... et non fecit, vapulabit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

Conclusio. — Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur, ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum; ea autem quæ secundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum, diminuit.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum, et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum voluntas possit esse subjectum peccati; 2° utrum voluntas sola sit peccati subjectum; 3° utrum sensualitas possit esse . subjectum peccati; 4° utrum possit esse subjectum peccati mortalis; 5° utrum ratio possit esse subjectum peccati; 6° utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto; 7° utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto; 8° utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis; 9° utrum ratio

superior possit esse subjectum peccati venialis; 10° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit subjectum peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1, quod « malum est præter voluntatem et intentionem. » Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens; quia « causa efficiens et materialis non incidunt in idem, » ut dicitur in II *Physic.*, text. 70 et seq. Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, c. X et XI, col. 103, etc., t. 8. Ergo non est subjectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. 1, quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur. »

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio : sicut Philosophus dicit in III *Physic.*, text. 18, quod « motus est actus mobilis a movente. » Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est, sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

CONCLUSIO. — Cum necesse sit morales quoscumque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit; recte voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro *De duabus animabus*, cap. X, § 14, col. 104, t. 8, quod « nonnisi voluntate peccatur. » Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius : quia, ut dicit Augustinus in lib. III *De lib. arbitr.*[1], cap. XVII, col. 1294, t. 1, « peccatum adeo est voluntarium, quod

[1] Implicite; sed expresse lib. *De vera Religione*, c. XIV, col. 133, t. 3.

si non sit voluntarium, non est peccatum. » Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur : contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est. Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum : quia ejusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I *Polit.*, cap. III, a med. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

Conclusio. — Quum idem sit actus voluntarii principium et subjectum; sequitur non solam voluntatem, qua principium est actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » sicut Augustinus dicit in lib. III *De lib. arbitr.*, c. XVIII, col. 1295, t. 1. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim sensualitas perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur, ut Augustinus dicit XII *De Trinit.*, cap. XII et XIII, col. 1007, t. 8. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed « hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, » ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. VIII, circa med. Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom., VII, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio**; quod exponit Augustinus, lib. III *Cont. Julian.*, c. XXVI, § 62, col. 733, t. 10, de malo concupiscentiæ, quam constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

**Hoc facio... quod nolo... hoc ago.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum (*a*).

[1] Al. : « quod. »

(*a*) Cajetanus, Salmanticenses, Gonet et alii docent appetitum sensitivum, independenter a libertate sibi per actum voluntatis imperantis communicata,

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur ; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva, cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi ; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii ; et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita : transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat ; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere ; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationenem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit ; quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine ; unde non est perfecte actus humanus ; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens est peccatum veniale ; quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

Conclusio. — Quum in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius ; in ea peccatum esse potest.

ARTICULUS IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale ; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate : temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. x, in princ. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est, etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. xxiii, § 1, col. 620, t. 1 [1]. « Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia, » in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod actus

posse fieri peccati venialis subjectum. Hoc negant Alvares, Medina, Sylvius, Contenson, Henno, Billuart propter rationem illam fundamentalem : peccatum etiam veniale in appetitu sensitivo esse non potest, nisi motum possit impedire voluntas ; sic expresse S. Thomas cum ipsis adversariis ; atqui voluntas interpretative influit et consentit, eo ipso quod potest impedire et non impedit ; ergo.

[1] Habetur et in Glossa ord. Strabi, Rom., vii, v. 14, col. 492, t. 2.

(*a*) Sic interpretare hunc articulum : peccatum mortale potest quidem esse in appetitu sensitivo ; sed hoc ex ratione, non ex sensualitate habet. Motus sensualitatis sunt vel deliberati, vel primo primi. Ultimorum sæculorum hæretici motus omnes concupiscentiæ pravos, etiam primo primos, esse

sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicuti in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

Conclusio. — Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere; sicut etiam in eumdem convertere; fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est. Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. XII *De Trinit.*, cap. XII, col. 1007, t. 8, quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

Respondeo dicendum, quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire: tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato; sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quoadammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem; unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis

peccata mortalia contendunt; — hos motus esse venialia quidam antiqui theologi docere videntur, sed interpretandi sunt. Sententia vera et catholica motus primo primos tenet non esse peccata, etiam venialia.

potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Conclusio. — Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit : uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationes non coercet.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XII *De Trinit.*, cap. XII, col. 1007, t. 8, quod « consensus illecebræ si sola cogitationis delectatione contentus est sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit. » Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, peccatum contingit esse in ratione, quandoque[1] quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem, quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter : uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans, circa eam immoratur : nec tamen eam repellit, « tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, » ut Augustinus dicit XII *De Trinit.*, ubi supra, § 18.

Conclusio. — Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur; convenienter morosæ delectationis (quæ sic a mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo

[1] Sic codd.; in edit. : « non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum. »

peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, « ratio superior intendit rationibus æternis conspiciendis et consulendis, » ut Augustinus dicit, XII *De Trin.*, cap. VII, col. 1005, t. 8. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris, ut dicit Augustinus, XII *De Trin.*, cap. XII, col. 1007, t. 8. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII *De Trinit.*, cap. XII, § 17, col. 1008, t. 8 : « Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse; » per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum, quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis.

Est autem considerandum, quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium : sicut videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia : quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur : unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum.

Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum ; ad rationem vero inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione ; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit ; quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est. In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit ; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione ; quia, ut Augustinus dicit XII *De Trin.*, cap. XII, § 17, col. 1008, t. 8, « non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat. »

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per

rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat ; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione ; et ideo potest aliquem actum causare , antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest ; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputatur.

Conclusio. — Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, proprie in superiori ratione ut in causa suprema, penes quam supremum est judicium, ponitur ; consensus vero in delectationem, quia preambulum tantum est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur : quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed « propter quod unumquodque, et illud magis, » vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea , delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. IV et V. Sed alia operatio est interior cogitatio , et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori ; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea , peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea , oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. LXXVIII, col. 270, t. 6. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam ; dicit enim in XII *De Trinit.*, cap. XII, § 18, col. 1008, t. 8, quod « hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum ; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum : Dimitte nobis debita nostra: » Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit : « Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. » Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt : quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum ; alii vero dixerunt quod est peccatum

mortale; et hæc opinio est communior et verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IV, a med., et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum : puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet; quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari : uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat[1]; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare; et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris sed etiam superioris, ut dictum est. Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter : nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum : et secundum hoc potest concludi, quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

[1] Al. : « de ea. »

Conclusio. — Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale : verum in eam tantummodo, quæ peccati secundum se mortalis actum pro objecto habet : nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII *De Trin.*, c. VII, col. 1005, t. 8, quod « ratio superior inhæret rationibus æternis. » Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. VII, col. 1005, t. 8, « ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis vel consulendis. » Conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis : una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

Conclusio. — In ratione superiori, cum consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale pecccatum.

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deli-

berans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat : sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale; quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei : puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, ante quam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum : in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in operativis, ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum, quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem : et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut expositum est.

Conclusio. — Potest in superiori ratione veniale peccatum secundum seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causis peccatorum, et primo in generali, secundo in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum peccatum habeat causam; 2° utrum habeat causam interiorem; 3° utrum habeat

causam exteriorem; 4° utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum habeat causam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 30 et 32, col. 731, t. 1. Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum : quia bonum, non facit nisi bonum; *non* enim *potest arbor bona fructus malos* facere,* ut dicitur Matth., VII, 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati : quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

**Malos fructus.*

Sed contra, omne quod fit, habet causam : quia ut dicitur Job, V, 6, *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit; est enim « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari : primo quidem defectus causæ[1], id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis : quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed ordinationem actus per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI *Metaph.*, text. 5. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessarium[2], quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

CONCLUSIO. — Peccatum, cum sit quidam actus inordinatus, ex parte actus habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis

[1] Al. additur : « affirmationis. » — [2] Ita cod.; Al. : « necessaria. »

actus est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia « peccatum est contra naturam, » ut dicit Damascenus, lib. IV *Orthod. fid.*, cap. XX, col. 1195, t. 1 ; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. *De duabus anim.*, cap. X, col. 103, t. 8, et lib. I *Retract.*, cap. IX, col. 596, t. 1, et lib. III *De lib. arb.*, cap. XVII, col. 1294, t. 1, quod « voluntas est causa peccati. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio ; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur ; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit.

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari ; una proxima ex parte rationis et voluntatis ; alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.

Sed quia supra dictum est, quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum, ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare ; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest ; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale ; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

Conclusio. — Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actus peccati immediate ; mediate vero interiores sunt imaginatio, seu apprehensio, et appetitus sensitivus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis ; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium

interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicata causa multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num., XXXI, 16 : *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est, interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur.

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

CONCLUSIO. — Potest aliquid exterius, ut homo vel dæmon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia, causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia « malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, » ut Dionysius dicit IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, « agere sibi simile est rei perfectæ, » ut dicitur in IV *Meteor.*[1]. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Super Ezech.*, hom. XI, § 24, col. 915, t. 2 : « Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati. »

[1] Cap. II; expressius II *De anima*, text. 34.

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primo quidem secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam; sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

Conclusio. — Quia peccatum ex parte actus causam habet, recte, sicut unus actus humanus alterius sæpe causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATORUM IN SPECIALI, ET PRIMO DE INTERIORIBUS, SCILICET DE IGNORANTIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primo de causis interioribus in speciali; secundo de exterioribus; tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita; nam primo agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundo de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum ignorantia sit causa peccati; 2° utrum ignorantia sit peccatum; 3° utrum totaliter a peccato excuset; 4° utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De nat. et grat.*, c. LXVII, § 81, col. 287, t. 10, quod « quidam per ignorantiam peccant. »

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VIII *Physic.*, text. 27, causa movens est duplex : una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia ; per accidens autem, sicut removens prohibens ; vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati : est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio ; actiones autem in singularibus sunt ; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum ; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed « peccat ignorans, » secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. I, a med., et II.

Ad primum ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicujus causa per se : potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas ; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle ; et hoc modo ignorantia est causa peccati : sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem ; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

CONCLUSIO. — Non quævis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut supra habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur pœnam nisi

peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud I ad Corinth., XIV, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem ; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas ; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit, VII *Cæl. hierar.*, § 3, col. 210, t. 1; ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta ; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem, quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum ; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum ; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati ; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum, quod privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia ; et tamen quantum ad hoc est dissimile ; quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus ; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate ; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria : et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum, quod licet transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum, quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat ; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

Conclusio. — Ignorantia quæ studio superari non potest, atque ob id invincibilis dici solet, nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur, non illorum quæ scire non tenetur.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset peccatum : quia, ut Augustinus dicit lib. I *Retract.*, cap. IX, col. 596, t. 1, « omne peccatum voluntarium est. » Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea, homo est subjectum virtutis

et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. III *De libero arb.*, cap. XVIII, col. 1295, t. 1, quod « quædam per ignorantiam facta recte improbantur . » Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat peccatum.

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat involuntarium esse. Jam autem dictum est, quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III *Ethic.*, c. I; et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato; eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus : uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse pecccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non ; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati : puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati ; vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria : vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenebatur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum, quod si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Conclusio. — Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat a peccato; ignorantia vero, quæ causa est actus peccati, excusat; sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune omni peccato non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato; dicit enim Philosophus in III *Ethic.*, cap. I, a med., quod « omnis malus est ignorans. » Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia

aggravat peccatum : quoniam super illud Apostoli Rom., II, 4 : *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambrosius [1] : « Gravissime peccas, si ignoras. » Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus in III *Ethic.,* cap. VII, ante med., quod « ebrius meretur duplices maledictiones [2]. » Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum; sed ignorantia est hujusmodi, ut patet I ad Tim., I, 13 : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans fecit**. Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

* Feci.

Respondeo dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuit peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert.

Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati; et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum ; ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens : puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem ; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate; ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus; et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia secundum quam « omnis malus est ignorans, » non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura ; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamvis hæc sint duo peccata ; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat ; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem « duplices maledictiones » propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur ; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum, et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est.

Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii [3], ut patet per Philosophum, in II *Polit.,* sub fin.

CONCLUSIO. — Ignorantia peccantis, sicut ipsum

[1] Parm. : « Ambrosius (implic. et Glossa ord.). »
[2] Omnes cod. habent : « maledictiones. » Multa congessit P. Nicolaï ad probandum quod oportuisset scribere « mulctationes, » vel saltem « increpationes, » ut in interpretatione veteri. Vox græca ἐπιτίμιον, ut mihi videtur, et mulctationes, et increpationes, et maledictiones significare potest; nam maledictio pro increpatione sumi potest apud Latinos, et ἐπιτίμιον bene increpationem signat.
[3] Al. additur : « quam sobrii. »

voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget vel diminuit: illa siquidem ignorantia, quæ directe et per se voluntaria est, peccatum auget; quæ vero indirecte tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI, SCILICET DE INFIRMITATE, SEU PASSIONE.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem; 2° utrum possit superare rationem contra ejus scientiam; 3° utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate; 4° utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati; 5° de illis tribus causis quæ ponuntur I Joan., II, 16 : *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ;* 6° utrum passio quæ est causa peccati diminuat ipsum; 7° utrum totaliter excuset; 8° utrum peccatum quod ex passione est possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in III *De anima,* text. 54, universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus in III *De anima*, text. 57, quod « appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphæra movet sphæram. » Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum materiale movet aliquod immateriale[1]. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis, non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III *De anima,* text. 42 ; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis, XIII, 56 : *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest; et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum quamdam abstractionem; cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animalibus[2] requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus; unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

[1] Sic codd.; al. : « nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. » — [2] Sic codd.; Al. : « animæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est, quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Conclusio. — Passiones appetitus sensitivi, ipsam voluntatem, cum immaterialis sit potentia, nonnisi indirecte, eam videlicet a propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo, trahere, et ad malum impellere possunt.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est debilis [1], et cito transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut : Omnis homo, et non omnis homo. Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriorum [2], sunt contrariæ, ut dicitur in II *Periherm.*, cap. ult. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula, ut patet per id quod dicitur in I *Posteriorum*, text. 2. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium [3]. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, « ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, » secundum Philosophum in princ. lib. I *Periherm.* Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. II, in princ., quod scientia nunquam posset superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov., XIV, 22 : *Errant qui operantur malum.*

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc., XII, 47 : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, vapulabit multis;* et Jacobi, IV, 17, dicitur : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est*

[1] Nicolaï : « mobilis. » — [2] Al. : « contradictoriæ. » — [3] Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplendum censent : « Hunc autem non esse faciendum. »

illi, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII *Ethic.,* cap. III. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari in quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter : primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est, secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo; actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.,* cap. V, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones[1], duas universales : quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde ea durante assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII *Ethic.,* cap. III, a med.

CONCLUSIO. — Possunt sæpe numero passiones appetitus sensitivi rationem et ejus universalem

[1] Nicolaï judicavit hic esse supplendum aliquid, et inseruit : « duas particulares et; » sed illa verba nullus cod. habet; et insuper ut videre est, de duabus universalibus solummodo loquitur S. Thomas.

scientiam impedire : vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur in psalm. LXXVII, 39 : *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes., IV, 7 : *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius, in IV lib. *De tuscul. quæstion.*, ante med. et deinc., passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis; unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in X *De historiis animalium*, cap. I, circa princ. Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus in VII *Ethic.*, cap. VIII, circa princ., comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentiri vel non assentiri his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto.

CONCLUSIO. — Cum passiones sint quædam animæ ægritudines rationis regulam impedientes; quæcumque peccata ex passione procedunt quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis

peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum : unde et præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev., XIX[1]. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom., VII, 8 : *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam;* ubi Glossa ord.[2], col. 491, t. 2, dicit quod « bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet; » quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus *Super illud psal.* LXXIX : *Incensa igni, et suffossa,* col. 1026, t. 4, dicit quod « omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante. » Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei,* cap. XXVIII, col. 436, t. 7, quod « amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis. » Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit, sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum Augustinum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit[3] pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse, ex *Ethic.*, IX, cap. IV; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

CONCLUSIO. — Cum omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum,* et *superbia vitæ,* I Joan., II, 16, quia, secundum Apostolum, I ad Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas.* Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan., XIII, 56 : *Species decepit te.* Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios

[1] *Diliges amicum tuum sicut teipsum.*

[2] Legitur apud Migne, in v. 7, ad hæc « nam concupiscentiam. » — [3] Sic codd.; Al. : « respicit. »

sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus,* et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur I Joan., II, 16 : *Omne quod est in mundo,* aut est *concupiscentia carnis,* aut est *concupiscentia oculorum,* aut *superbia vitæ.* In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quod *totus mundus* * *in maligno positus est,* I Joan., V, 19. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

* *Mundus totus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati : uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est; una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi, sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis.*

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum;* sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in X *Conf.,* cap. XXXV, col. 802, t. 1, sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitæ;* nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur.

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati : nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitæ* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicitur.

Ad secundum dicendum, quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est, cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in I *Metaph.,* in princ., et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini,* serm. CXII, § 7, col. 646, t. 5.

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est; et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

CONCLUSIO. — Quum triplex sit inordinatus appetitus boni, qui causa est omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum et superbiam vitæ, fatendum est.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum : si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est. Ergo quanto est intensior passio, tanto est majus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Præterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum, lib. XIV *De civit. Dei,* cap. xii, col. 420, t. 7.

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad tertium dicendum, quod etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

Conclusio. — Passiones antegressæ actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt : contrario subsequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.

ARTICULUS VII.

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed *concupiscentia carnis,* quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal., v, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est quod Apostolus, Rom., vii, 5, vocat *passiones peccatorum,* nonnisi quia peccata causant; quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat; alioquin non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur : primo quidem, quod aliquid potest esse

voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est : quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur : *Ut non quæcumque vultis, illa faciatis,* non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, seu ad inferiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom., VII, 19 : *Quod odi malum, illud facio**. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

* *Nolo malum, hoc ago.*

Ad secundum dicendum, quod ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ, quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quæ est quædam corporalis infirmitas.

Conclusio. — Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant : nisi fortassis passiones istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum quod est ex passione possit esse mortale.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale : non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet. Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom., VII, 5, quod *passiones peccatorum operabantur in membris nostris ut fructificarent morti*. Hoc autem est proprium peccati talis quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito : unde ratio deliberans potest hic occurrere; potest enim ex-

cludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est; unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter : uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur : unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

Conclusio. — Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cum quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST EX PARTE VOLUNTATIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare; 2° utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia; 3° utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu; 4° utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ. Sed « omnis malus est ignorans, » secundum Philosophum, lib. III *Ethic.*, cap. I, a med.; et Prov., XIV, 22, dicitur : *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 31, col. 731, t. 1, quod « nullus intendens ad malum operatur. » Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job, XXXIV, 27 : *Quasi de industria recesserunt a Deo, et omnes vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis : sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud ma-

lum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est; et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho, lib. V *Ethic.*, cap. I, a princ., nominatur « malitia, » sicut habitus bonus nominatur virtus; et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat, sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet.

Conclusio. — Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.

ARTICULUS II.

Utrum quicumque peccat ex habitu peccet ex certa malitia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu est ex certa malitia.

2. Præterea, « actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I et II. Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb., II, 14 : *Qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis ;* et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent ; « pœnitudine » enim « replentur pravi, » id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV, sub fin. Ergo peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. II, de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse « quo quis utitur cum voluerit. » Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum ; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex

passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet : quia unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum ; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale : ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

Conclusio. — Cum habitus sit conformata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. IX, a med., quod « non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit, » scilicet ex electione, « sed solum habentis habitum. » Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit in I *Periarchon,* cap. III, col. 155, t. 1, quod « non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim et per partes defluere necesse est. » Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est. Ergo, quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum : unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat ; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum ali-

quis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi; sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malititia aliquis peccat quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter : uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis : puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia pecccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quædam alia [1], ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfecte.

Conclusio. — Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam qui ex passione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed majer est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med.; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Sed contra est, quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Job, XXXIV, 26 : *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem peccati [2]. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria malitiæ [3].

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto

[1] Al. : « quiddam aliud. » — [2] Al. : « culpæ. » — [3] Al. : « Ex industria seu certa malitia. »

peccatum est gravius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis quanto fuerit vehementior malitia; ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit; et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato : sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus in VII *Ethic.*, cap. IX vel VIII, in princ., comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est. Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est, et ideo electio[1] in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

[1] Parm. : « quæ est in ipso. »

CONCLUSIO. — Peccantes ex malitia, cum ipsum eorum peccatum sit maxime voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione, quam peccantes ex passione; gravius quoque his peccare dicuntur.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati ; et primo ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deus sit causa peccati; 2° utrum actus peccati sit a Deo; 3° utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis; 4° utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit causa peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus, Rom., I, 28, de quibusdam : *Tradidit eos* Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt;* et Glossa, ibid., dicit quod « Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. » Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

* Illos.

2. Præterea, Sap., XIV, 11, dicitur : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut in I habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur Isa., XLV, 7, quod Deus *est creans malum;* et Amos., III, 6 : *Si est malum in civitate, quod Deus* non fecerit.* Ergo

* Si erit...

quod Dominus. etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra, Sap., XI, 25, dicitur : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap., XIV, 9 : *Odio est* Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati.

* *Odio sunt.*

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius : uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum ; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech., III, 18, speculatori dicitur : *Si non dixeris impio : Morte morieris..., sanguinem ejus de manu tua requiram*.*

* *Si dicente me ad impium ... non annuntiaveris ei.*

Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in ipsum[1] sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, cap. I *De div. nom.*, § 7, col. 596, t. 1 ; unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata ; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cum ipse sit sapientia et justitia : unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati ; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare.

Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. *De grat. et lib. arb.*, c. XXI, § 43, col. 909, t. 10, unde sumpta est Glossa, quod « Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum, » sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem ; in malum autem, inquantum non prohibet, sicut dictum est. Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur : *Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum,* hæc præpositio « in » non ponitur causaliter, sed consecutive ; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum ; unde subditur : *Et in muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam ; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in Dominum, ut[2] in causam primam ; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quod pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono ; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinæ ; et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

Conclusio. — Cum Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directe vel indirecte causa peccati esse.

[1] Parm. : « in Deum, sicut. »

[2] Ita codd.; in edit. deest : « in Dominum ut. »

(*a*) Simon Magus, teste Vincentio Lirinensi, dogmatizavit primus Deum esse aliquo sensu causam peccati, quatenus dedit nobis quæ non potest non peccare naturam. Postea Cerdonistæ, Marcionistæ, Manichæi et Albigenses, duo rerum prima principia ponentes, unum videlicet bonum, et alterum malum, huic tanquam causæ peccata referebant. Primus autem qui blasphemavit aperte Deum bonum peccati esse proprie auctorem Florinus fuit, Montani discipulus ; hunc sæculo decimo sexto imitati sunt Libertini sub magisterio duorum sutorum Flandriæ, Coppini scilicet et Quintini ; ultimus propter hæresim illam aliaque flagitia sua per sententiam Magistratus Tornacensis morti addictus est. Scripsit autem contra illos ipse Calvinus, quamvis sicut et Zwinglius, et Beza, et alii, Deum teneat omnia peccata quæ fiunt ab hominibus positive voluisse et prædestinasse : his non obstantibus Calvinus contendit Deum peccati non esse causam et auctorem.

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit a Deo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in lib. *De perfect. justitiæ,* cap. II, col. 294, t. 10, quod « actus peccati non est res aliqua. » Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati; « nullus » enim « intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.,* § 31, col. 731, t. 1. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet. Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed « voluntas Dei est causa omnium motionum, » ut Augustinus dicit in III *De Trinit.,* c. IV et IX, col. 873, t. 8. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum, quod actus peccati et est ens et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo Ente, ut patet per Dionysium, V cap. *De div. nom.,* § 4, col. 818, t. 1. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.

Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est supra, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

Conclusio. — Cum actus peccati sit ens, necessario est a Deo; sed defectus est a causa creata.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.,* quæst. III, col. 11, t. 6, quod Deus non est causa ejus quo homo fit deterior[1]. Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit lib. I *De dupl. prædest. ad Monimum,* cap. XIX, col. 167, quod « Deus non est ultor illius rei cujus est auctor. » Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli., III, 27 : *Cor durum male habebit in die novissimo*.* Ergo Deus non est causa obdurationis. * *In novissimo.*

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis

[1] Ita codd.; Alcan., Paris. et Nicolaï : « per quod. » Edit. Rom. et Patav. : « quod homo sit deterior. »

dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiæ, II, 21 : *Excæcavit enim eos* malitia eorum;* et etiam diabolus, secundum illud II ad Cor., IV, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium;* quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

* Illos.

Sed contra est quod dicitur Isa., VI, 10 : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava;* et Rom., IX, 18, dicitur : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Respondeo dicendum, quod excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis.

Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan., I, 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* sicut sol est universalis causa illuminationis corporum : aliter tamen et aliter; nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol; non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis; quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus; ideo quantum ad visum ponitur excæcatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

Conclusio. — Deus est causa excæcationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

ARTICULUS IV.

Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in *Ench.*, cap. XI, col. 236, t. 6, quod « Deus cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum[1]. » Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est. Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea, Sap., I, 13, dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum*.* Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

* N[...] læta[...] in pe[...] tion[...] vivor[...]

[1] Plenius in D. Aug. textu.

ccep- Deus. 3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor* *, ut dicitur in Act., x, 34. Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorumdam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act., II, ut patet per Augustinum in lib. *Quæst. XVII in Matth.*, q. XIV, col. 1373, t. 3. Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra, non sunt facienda mala, ut eveniant bona, ut dicitur Rom., III, 8[1]. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordia Dei vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia,* cap. XXII, col. 258, t. 10.

Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* sicut dicitur Rom., VIII, 28. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit in lib. *De XVII quæst. in Matth.,* ubi supra.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est.

Ad quartum dicendum, quod mala culpæ non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

Conclusio. — Excæcatio, cum sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem : excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem; ut in peccatum lapsi humiliter pœnitentiam agant, et ad Deum convertantur.

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum diabolus sit directe causa peccati; 2° utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo; 3° utrum possit necessitatem peccandi inducere; 4° utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV *De Trin.*, cap. XII, col. 897, t. 8, quod « diabolus suæ societati malignos affectus inspirat; » et Beda, *Super* V *Act.*, col. 954, t. 3, dicit quod « diabolus animam in affectum malitiæ trahit; » et Isidorus dicit in lib. II *De summo bono* sive *Sentent.*, cap. XLI, § 10, col. 647, t. 6, quod « diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet. » Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. II *Cont.*

[1] Textus ille non est Scripturæ quoad verba, sed solummodo quoad sensum; dicit enim Apostolus : *Et non (sicut blasphemamur, et sicut quidam aiunt nos dicere) faciamus mala, ut veniant bona : quorum damnatio justa est.*

Jovinian., § 3, col. 286, t. 2, quod « sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali[1]. » Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. *Ethic. eudemicæ*[2] : « Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. » Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni ; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus probat in lib. I *De lib. arbitr.*, cap. XI, col. 1233, t. 1, et in III, cap. I, etc., col. 1269, quod « nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate. » Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus ; quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est, a duobus moveri potest : uno modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum ; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum ; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus.

Ex parte autem objecti potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem, tripliciter : uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum ; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum ; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum ; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati : quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est. Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit in effectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum ; non tamen attenditur quantum ad modum causandi : nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani ; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibile proponentis.

Conclusio. — Cum eatenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam vero hominis voluntatem non necessario moveat : non potest diabolus directe vel sufficienter causa esse homini peccandi.

ARTICULUS II.

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non possit inducere ad pec-

[1] Plenius in Hieronymi textu. — [2] Cap. XVIII, lib. VII.

candum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in I dictum est. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari : quia, ut in I habitum est, diabolus non imprimit in intellectum humanum ; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit : quia formæ imaginariæ tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est, quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis : quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare [1] rationem ejus ad consentiendum peccato ; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum ; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur : potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo libro, quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro *De somno et vigilia*, vel lib. *De insomn.*, qui illi annectitur, cap. III et IV, quod « cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. » Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat : quia, ut Philosophus in eodem lib., ut sup., c. II, versus fin., dicit : « Amantes modica similitudine in apprehensione rei amatæ moventur. » Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum ; quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est.

Unde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

Conclusio. — Quum ipsi phantasiæ imaginarias

[1] Ita ex codd. : « Diabolus intendit obtenebrare ; » non enim semper obtenebrat. In edit. : « sed magis obtenebrat. »

quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interius instigando ad peccandum inducere potest.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job, xli, 24 : *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari* *. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

* *Super terram potestas quæ ei comparetur.*

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur : quia « omnis nostra cognitio ortum habet a sensu ; et non est intelligere sine phantasmate, » ut dicitur in lib. III *De anima,* text. 40 et 39. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est, et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstion.,* q. xii, col. 14, t. 6, quod « serpit hoc malum, » scilicet quod est a diabolo, « per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus. » Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum, lib. XIX *De civ. Dei,* cap. iv, col. 627, t. 7, « nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. » Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur I Petr., ult., 8 : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis cognitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea, Jacobi, iv, 7, similiter dicitur : *Subditi estote Deo ; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis* : quod nec recte aut vere diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum ; quia sic ei nunquam resisti posset, nec a resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est ; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem ; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis ; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis ; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli ; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

Conclusio. — Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus, resistite diabolo et fugiet a vobis, si homo tentationi ejus necessario succumberet ; fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius, iv c. *De div. nom.,* § 18, col. 715, t. 1, quod « multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis. »

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud

upera- is est. Joan., VIII, 34 : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed ei aliquis in servitutem addicitur *a quo est superatus* *, ut dicitur II Petr., II, 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit, lib. IV *Moral.*, cap. III, § 8, col. 642, t. 1, quod « peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. » Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, cap. XLIX, col. 1221, t. 8 Oper. August. : « Non omnes malæ cogitationes nostræ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur.

Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes, lib. III *Periar.*, cap. II, § 2, col. 305, t. 1, probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

Conclusio. — Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum cum primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda occurrunt : primo de ejus traductione; secundo de ejus essentia; tertio de ejus subjecto.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros; 2° utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur; 3° utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur; 4° utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur; 5° utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech., XVIII, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in I ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ,

quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. v, a med., quod « propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam. » Dicuntur autem « natura turpes, » qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* quod non potest intelligi per modum imitationis [1], propter hoc quod dicitur Sap., II, 24 : *Invidia diaboli mors intravit** *in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

*Introivit.

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris, ut lib. I *Retract.*, cap. IX, t. 1, et lib. *De peccat. merit. et remiss.*, cap. IX, et lib. I *Cont. Jul.*, cap. III, et lib. III, cap. I, t. 0, et lib. *De dono persever.*, cap. XI et XII, t. 10.

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum.

Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt : quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur; tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam : quia, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. v, a med., nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit, cap. « De specie, » circa med., quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra corporis ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur

[1] Codd. non habent, ut edit. : « vel incitationis. »

originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud Ephes., II, 3 : *Eramus natura filii iræ.* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito : derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum, quod semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

Conclusio. — Quemadmodum originalis justitia, quæ erat quoddam donum gratiæ, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

ARTICULUS II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod., XX, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio; sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ, etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc., ult., 11 : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum, quod Augustinus

(*a*) Negavit occulte Rufinus, et post ipsum aperte Pelagius, Julianus et Celestius, peccatum Adæ a quolibet, ab Adamo seminaliter propagatum, esse contractum. Asserebant igitur esse homini naturales defectus omnes corporis et mortem. Postea ex Adami peccato homines mortis corporeæ et pœnarum temporalium necessitatem contraxisse Pelagiani concesserunt. Priorem Pelagii errorem innovarunt Armeni, Albigenses, Albanenses et Anabaptistæ. Volebant ideo Anabaptistæ pueros non esse baptizandos. Posteriorem Pelagii sententiam Zwinglius, Faber et Erasmus admiserunt.

quæstionem movet in *Enchir.*, cap. XLVI et XLVII, col. 254, t. 6, et insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut in I dictum est, erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali, sicut Augustinus dicit in *Epistola* CCL *ad Auxilium*, col. 1066, t. 2, nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech., XVIII. Sed pœna corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile : sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

CONCLUSIO. — Quia solum primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et peccatum naturæ et originis vocatur) cætera vero ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solum personam vitiant, non naturam (unde et pure personalia vocantur); recte solum primum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur; illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I Thessalon., IV, 14 : *Nos qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini* eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum. ** In adventum Domini non præveniemus.*

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom., V, 15[1]. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., V, 12 : *Mors in omnes* pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* ** In omnes mors.*

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, præter solum Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam

[1] *Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.*

contrahunt[1]; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum; quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem, quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius et convenientius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur.

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in *Epistola* XIX *ad Minervium, de resurrectione carnis*, col. 966, t. 1, dicendum est ad argumentum, quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum, quod, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

Conclusio. — Omnes homines præter solum Christum ex Adam per originem procedentes, originale peccatum ex Adam contraxisse, firmiter credendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa, Genes., IV, quod « in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. » Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale a primo parente pervenit inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum « seminalem rationem; » quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X *Super Gen. ad litt.*, cap. XVIII, XIX et XX, col. 421, t. 3.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum « seminalem rationem » ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana (*a*), manifestum est

[1] Saltem quoad debitum; quidam enim etiam a debito peccati originalis B. V. Mariam fuisse præservatam olim contendebant.

(*a*) Hoc apud Belgium evenisse anno Domini 1330, Ludovicus Bertrandus Loth in *Resolutionibus theologicis*, tract. XV, affirmat, et ex coætaneis monumentis utcumque probat, et probatum pariter a famoso Georgio Colvenerio refert, addens quod puer baptizatus est, ut gratiæ particeps esset, etsi peccatum originale non contraxisset. Ipse P. Henno

quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad eos[1], ad quos activa ejus generatio venit.

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum « corpulentam substantiam, » sed non secundum « seminalem rationem, » ut dictum est, et ideo non contraheret originale peccatum.

Conclusio. — Cum originale peccatum derivetur in posteros, per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculose ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

ARTICULUS V.

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Rom., v, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in II *De generatione animalium*, cap. I, parum a princ., et cap. IV. Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III *Orthod. fid.*, cap. II, col. 986, t. 1, quod « Spiritus sanctus prævenit[2] in Virginem » de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra, quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est, quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e con-

de illa fabula late disserit. Dicit puerum formatum fuisse in fœmorem viri, prope Dixmudam in Flandria, ut ex incolarum traditione, sepulcro patris, et registro parochiæ constat, et addit : debuit baptizari ut fieret capax aliorum sacramentorum, et gratiam justificantem ac habitus supernaturales reciperet. Si talis, inquit, mortuus fuisset ante baptismum, non tamen defuisset ei locus; Deus enim de loco proportionato sapientissime providisset. — Voluit, ut arbitror, P. Henno discipulos erudire ridendo; sed melius hic tacuisset.

Posito casu quod dæmon susceptum semen viri in mulierem transfunderet, sicut de Merlino narratur in historiis, ut dicit Guillermus, vel sicut aliqui futurum esse de antichristo prædicant, puer nihilominus peccatum originale contraheret, quia de semine humano conceptus.

[1] Omnes codd. habent : « ad eos, » non vero « ad omnes, » ut edit. habent; et hoc notatu dignum judico, quia facilius per « eos » quam per « omnes » ex textu D. Thomæ, aperitur via ad excipiendam B. M. Virginem.

[2] « Supervenit » ex vers. Mich. Lequieni.

verso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est, sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præveniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret, non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud psal. XCII, 5: *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo* *.

* *Decet sanctitudo, Domine.*

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum originale a patre, qui activum in generationem principium est, non a matre quæ materiam tantummodo, secundum philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros: e converso autem esset si Adam et non Eva peccasset.

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum originale peccatum sit habitus; 2° utrum sit unum tantum in uno homine; 3° utrum sit concupiscentia; 4° utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in libro *De conceptu virginali,* cap. II, III, XXVI, col. 434, t. 1, et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit [1] in lib. *De baptismo parv.,* seu *De peccat. mer. et remis.,* lib. I, cap. XXXIX, col. 150, t. 10, quod secundum peccatum originale parvuli

[1] Implicite tantum.

(*a*) Plures sunt opiniones:

I. Anselmi, Magistri, S. Thomæ, etc., dicentium quod, Eva sola peccante, pueri ex Adamo et Eva geniti originale non contraxissent. Scinduntur tamen theologi hanc opinionem profitendo: quidam enim tenent quod isti pueri ex parte mulieris aliquam corruptionem pœnalitatis contraxissent; quidam vero quod nullam, et hæc ultima sententia communior est;

II. Aliorum dicentium quod impossibile est ex tali matre peccato infecta genitos peccatum non contrahere, et in justitia originali nasci, cum et pati miserias et mori tales debeant.

III. S. Bonaventuræ et Guillermi Scotistæ dicentium quod Eva sola peccatrix rem ex tunc cum Adamo non habuisset, nisi ipsi Deus damnationem et mortem remisisset; vel Deus aliam Adæ dedisset uxorem propter multiplicationem generis humani in paradiso; Eva autem ejecta fuisset.

Sed quid si, Adamo non peccante, Caïn filius ejus peccasset?

Filii Caïn originale peccatum contraxissent. (Scotus.)

Non contraxissent, quia Caïn non fuit constitutus caput morale generis humani quoad transfusionem justitiæ aut peccati: ita Medina, Bellarminus, Valentia, Becanus, Tannerus, Sylvius, Salmanticenses, Gonet, Serra, Thomistæ communiter, Henno, Scotista, et alii: opinionem D. Thomæ discutiemus in quæstione V *De malo,* art. 4, ad 8.

sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est habitus : unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus ; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundum quod bene se habet vel male ad aliquid; et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos , ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ , et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus; originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est. Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus : sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum, nisi primi parentis non autem hujus personæ, sed per vitiatam originem innatus.

Conclusio. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.

(*a*) Gregorius Ariminensis, Richardus, Henricus, Gabriel et Guillermus Parisiensis, quorum sententia inolevit, peccatum originale volunt esse animæ qualitatem morbidam ex morbida alia qualitate subjectata in carne derivatam. — Lutherani, Calvinistæ et alii volunt peccatum originale esse formaliter concupiscentiam habitualem : hæc positio est hæretica. — Mathias Illyricus, lutheranus, docet peccatum originale esse substantiam animæ rationalis ex peccato Adæ corruptam. Sic Manichæi peccatum esse quamdam substantiam somniabant. Sed Deus, creator animæ, tunc esset auctor peccati. — Pighius et Catharinus peccatum originale esse Adæ actuale peccatum finxerunt, et ex hoc asseruerunt unum numero peccatum originale esse in omnibus, non eis intrinsece inhærens, sed extrinsece tantum faciens eos peccatores. Sed concilium tridentinum peccatum originale definivit omnibus inesse, et unicuique proprium, sess. v, can. 3. — Roffensis, Altissiodorensis et Durandus peccatum originale in reatu pœnæ consistere voluerunt. Sed reatus pœnæ culpam supponit. Juxta Martinez, Nunno, Herrera et quosdam alios Thomistas, in habitu hominem inclinante tanquam in ultimum finem in bonum commutabile, peccatum originale considit. Sed unde hic habitus esset? non a Deo, qui non potest auctor esse peccati; nec a semine morbida qualitate, quæ animam inficere non posset, infecto; nec a peccato Adæ, tum quia nunc non existit, tum quia unicus actus est quod habitum generare non potest, istud peccatum; non enim ex uno actu generatur habitus. — Cajetanus, Sotus, Zumel, Cavellus, Herincx, Martinon, Frassen, Henno, etc., tenent peccatum originale esse formaliter ipsum Adæ peccatum, prout moraliter nostrum in nobis moraliter perseverat, donec remittatur; in Adamo quidem est origine et physice unicum numero, adeoque ut sic commune omnibus Adami posteris; moraliter tamen est multiplex, et toties multiplicatum quot sunt Adæ posteri. Sed quæritur ulterius ratio formalis hujus peccati, inquantum multiplicatum cum Adæ posteris, unicuique proprium fit. — Unde melius cum Thomistis est dicendum, quod peccatum originale formaliter in privatione justitiæ originalis consistit, quidquid contrarium Scotistæ quidam, nonnullique alii theologi congerant.

ARTICULUS II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in psal. L, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata etiam [1] contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 29 : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi :* quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi,* quod est peccatum originale est unum, ut Glossa ordin., ibid., exponit, col. 360, t. 2.

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra, quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati : in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur *in peccatis,* secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth., II, 20 : *Defuncti sunt qui quærebant animam pueri;* vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale (*a*).

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, id est, per propriam formam, ad contraria; sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet [2] : sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, soluta harmonia originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius; sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum; et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

Conclusio. — Est unum secundum speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum : diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.

[1] « Etiam » in edit. deest. — [2] « Nihil prohibet » in edit. deest.

(*a*) Adde : vel quia per peccata originalia intelligit Psalmista pœnas et sequelas illius peccati, vel quia loquitur in persona generis humani, et ita cum quilibet parvulus nascitur cum proprio originali, erunt plura non in uno, sed in multis. Hæc Pelbartus.

ARTICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupistia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in II lib. *Orthod. fid.*, cap. IV, col. 875, et cap. XXX, col. 975, t. 1. Sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum, Rom., VII, 5. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est. Sed intellectus est suprema[1] inter animæ partes, ut patet per Philosophum, in X *Ethic.*, cap. VII. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. XV, col. 608, t. 1 : Concupiscentia est reatus originalis peccati.

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra, quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici « concupiscentia. » Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est; et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

Conclusio. — Cum originale peccatum justitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter est quam justitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio : materialiter vero, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest.

[1] Al. : « supremus. »

(*a*) Communius Thomistæ contra Salmanticenses et Gonet docent per ly « materiale » non esse intelligendum in hoc loco materiale proprie dictum, quod præsupponitur formali; non enim concupiscentia privationi justitiæ originalis, quæ est peccati originalis formale, præsupponitur. Concupiscentia ergo materiale esset peccati originalis improprie et late, quatenus compari solet vel effectus omnis ad suam causam, vel effectus secundarius ad primarium, tanquam materiale ad formale.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est. Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit in I *De nupt. et concupiscent.*, cap. XXIII et XXIV, col. 428, t. 10, quod libido transmittit originale peccatum in prolem. Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est. Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo : quorum unum est defectus originalis justitiæ ; aliud autem est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum : privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum ; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ex ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

Conclusio. — Originale peccatum cum sit privatio originalis justitiæ, in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima ; 2° si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas; 3° utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ; 4° utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in ànima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit; dicit enim Apostolus ad Rom., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum « rationem seminalem. » Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi[1] infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom., VII, 18 : *Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter : uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli Rom., V, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione hoc[2] potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *Retract.,* c. XXVI, col. 627, t. 1, Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subjectum culpæ, sed solum pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum

[1] Edit. : « vasi infecto. » — [2] « Hoc » in edit. deest.

(*a*) Magister et sui sequaces dicunt quod est in carne quædam qualitas morbida, vel infectio in ea causata quæ animam inficit, dum sibi infunditur, et sic in anima culpam originalem causat. Sed in hoc, dicit unus e Scotistarum schola, Magister non tenetur a nostris doctoribus. Quidam Scotistæ tamen Magistrum interpretantur.

originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima hujus hominis non fuit secundum « seminalem rationem » in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono singulari; unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cum natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in I habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

Conclusio. — Cum originale peccatum sit quædam culpa, nonnisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest: in Adam vero ut in principali causa; in semine vero et carne ut instrumento.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in ejus essentia.

3. Præterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quam in essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est. Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in I habitum est. Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum, quod illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem sicut objectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati.

Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in I habitum est. Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad

(*a*) Hæc opinio D. Thomæ est falsa et falsum asserit, secundum Guillermum : quia essentia animæ primo deordinari nequit; ubi enim primo occurrit ordo, ibi primo deordinatio; atqui fit ordo in nobis

potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animæ essentiam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ, etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est.

Conclusio. — Cum anima sit, quam primo ut generationis terminum origo attingit secundum suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed contra est, quod justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali,* cap. III, col. 436, t. 1. Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primo quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est. Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ.

Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandnm. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quod sua potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

Conclusio. — Quoniam prima merendi ac demerendi radix, est voluntas; ideo peccatum originale secundum eam quam ad actum habet, inclinationem consideratum, immediate post

per virtutes quæ in potentiis sunt; ergo. Ast de ordine supernaturali, qui primo fit in nobis per gratiam, S. Thomas loquitur; atqui juxta ipsum gratia in essentia animæ residet; ergo. — S. Bonaventura peccatum originale ponit esse in voluntate prius quam in essentia animæ; sic Scotistæ.

essentiam animæ, quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.

ARTICULUS IV.

Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem, quæ prius potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult., sub fin. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I *Metaph.*, circa princ. lib. Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV *De civitate Dei,* cap. XVI, XVII, XIX, col. 424, t. 7, quod « infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. » Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in connexione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxima pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

Respondeo dicendum, quod illa corruptio præcipue infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est. Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus, quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt, sunt cæteris potentiis magis infectæ.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI,

SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum; 2° utrum superbia sit initium omnis peccati; 3° utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dicit capitalia vitia aliqua specialia peccata ; 4° quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immodera-

tus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I *Ethic.,* cap. III, circa fin. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis; puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Timoth., ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur : uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum; alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli; qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui cum velint *divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli;* eo quod *radix omnium malorum est cupiditas,* I Tim., VI, 9. Unde manifestum est, quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum (*a*). Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi desiderium cujuscumque peccati; eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle., x, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes., III, 17 : *In charitate radicati et fundati.*

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis pecunia[1] haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa ut frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta.

Conclusio. — Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria, eaque perficienda; ideo cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati.

(*a*) Guillermus contrarium affirmat.

[1] Al. : « per pecuniam. »

Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, Eccli., x, 14, dicitur : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ, et ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in XIV *De civ. Dei,* cap. ult., col. 436, t. 7. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli., x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur « radix; » sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium,* quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit : *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit : *Sedes ducum superborum destruxit Deus;* et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem [1] et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum illud quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod *apostatare a Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus : et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici, quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ; quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

Conclusio. — Quoniam inordinate se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam finem (qui licet ultimus in executione, primus tamen est in intentione) desiderat; recte ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.

[1] Al. : « singularem. »

ARTICULUS III.

Utrum, præter superbiam et avaritiam, sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in II *De anima*, text. 38; nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra inquantum a capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moralium*, cap. XLV, col. 620, § 87, t. 2, enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia.

Respondeo dicendum, quod capitale dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium et directivum caput vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite[1], prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum : et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI *Moralium*, ubi supra, hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia, quæ dicitur initium; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis : ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro *De natura boni,* cap. IV, col. 553, t. 8, est « privatio modi, speciei et ordinis. » Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

Conclusio. — Non tantum avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices; sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt « inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria. » Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est. Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est. Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore;

[1] « A capite » deest in edit.

enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 621, t. 2.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directe et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, et quasi per aliud; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum.

Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur « inanis gloria; » aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur « gula; » aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur « luxuria; » tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur « avaritia. » Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter, bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quædam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit « superbia » vel « inanis gloria. » Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit « avaritia » in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I *Ethic.*, c. VII, et in X, c. VI, VII et VIII, et hanc appetunt « gula » et « luxuria. »

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est « acedia, » quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad « invidiam, » quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est « ira. » Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristi-

(*a*) Veteres ad faciliorem rei memoriam septem peccatorum capitalium initiales litteras in hanc vocem contraxerunt, « saligia, » id est, superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acidia.

tiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum, quod superbia est *initium omnis peccati,* secundum rationem finis, ut dictum est, et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut « regina quædam omnium vitiorum, » sicut genus[1]. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Potest tamen dici, quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod « non sunt facienda mala, ut eveniant bona. »

Conclusio. — Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur : quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus peccati, et primo de corruptione boni naturæ, secundo de macula animæ, tertio de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum ; 2° utrum totaliter tolli possit; 3° de quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum; 4° utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati; 5° utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati; 6° utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. 1. Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius ; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum : quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ : diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod, sicut dicitur Lucæ, X, *homo descendens ab Hierusalem in Jericho,* id est, in defectum peccati, « expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus, » ut Beda[2] exponit lib. III, col. 468, t. 3. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Respondeo dicendum, quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici : primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa na-

[1] Ita omnes codd., excepto uno, eorum quos vidimus. In edit. : « sicut Gregorius dicit. » Gregorius tamen hoc dicit in XXXI *Moral.*, c. XLV. col. 620, t. 2. — [2] Implicite tantum.

tura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejūs ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est « esse, vivere et intelligere, » ut patet per [1] ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est; et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quod objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

Conclusio. — Inter naturæ bona, aliud, utpote originalis justitia, in totum sublatum est per peccatum : aliud, cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, ut sunt potentiæ animæ et similia, nec sublatum est nec diminutum per peccatum : aliud denique, cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. XIII et XIV, col. 237, t. 6, quod « malum non est nisi in bono. » Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, bonum naturæ quod per peccatum di-

[1] Ita cod.; in edit. deest « per. »

minuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in I *Phys.*, text. 37, quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi : ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius.

Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo : fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio : uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet in [1] diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

[1] Al. : « de. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem, hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum : secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam; sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

Conclusio. — Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis; ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet « infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. » Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet. Ergo non debent poni effectus peccati.

2. Præterea, malitia nominat quoddam

peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est quod idem est peccare ex infirmitate et ex passione. Sed concupiscentia passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus, in libro *De natura et gratia,* cap. LXVII, § 81, col. 287, t. 10, ponit duo pœnalia animæ peccanti, scilicet « ignorantiam et difficultatem, » ex quibus oritur « error et cruciatus; » quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedæ[1].

Respondeo dicendum, quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est. Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio « vulneratio naturæ » dicitur.

Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est; scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ, inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes., VIII, 21 : *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi : quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ et impedit rationem. Sed Beda accipit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod « difficultas, » quæ ponitur in libro Augustini, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet « malitiam, infirmitatem et concupiscentiam. » Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. « Error » autem et « dolor » sunt vulnera consequentia : ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

CONCLUSIO. — Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.

ARTICULUS IV.

Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in lib. *De natura boni,* cap. III, col. 553, t. 8, quod « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla,

[1] Nullibi occurrit in operibus Bedæ.

nullum. » Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est « privatio modi, speciei et ordinis, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni,* cap. IV, col. 553, t. 8. Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud psal. VI, 3 : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram; unde et in VIII *Metaph.*, text. 10, dicitur quod « formæ rerum sunt sicut numeri; » et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

Conclusio. — Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, seu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.

ARTICULUS V.

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est, cujus videntur hujusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed, remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., V, 11 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter : uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alte-

rius, si sit causa removendo prohibens; sicut dicitur in VIII *Physic.*, text. 32, quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus est[1] sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est. Et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali justitia, natura corporis humani relicta est sibi; et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removetur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom., VIII, 11: *Vivificabit mortalia corpora vestra per* inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim

* *Propter inhabitantem.*

quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

Conclusio. — Mors cæterique in humana natura corporales defectus, cum sint præter intentionem peccantis, per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt; sed per accidens tantum, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, quæ omnem deordinationem et defectum prohibebat.

ARTICULUS VI.

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 26. Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II *De anima*, text. 50,

[1] Al.: « continebatur. »

(*a*) Contra Pelagium homines, etiam Adamo non peccante, fuisse morituros asserentem.

videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra, quiquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit,* ut dicitur Sap., I, 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus : uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II *De cælo,* text. 37, quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cælestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur « natura naturans; » quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est. Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ vero tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia : una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sic[1] sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificiati[2], nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit,* et quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quanquam mors, aliique corporales defectus sint citra naturam particularem; sunt tamen secundum naturam universalem homini naturales, non quidem a parte formæ sed materiæ.

[1] « Sic » in edit. deest. — [2] In edit. : « artificis. »

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de macula peccati, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum macula animæ sit effectus peccati; 2° utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fætidorum, ut Augustinus dicit in libro *Contra quinque hæreses* [1], c. v, § 7, col. 1107, t. 8. Sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est; voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III *De anima,* text. 42. Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

[1] Liber *Adv. quinque hæreses,* quem Lovanienses et Bellarminus legitimum Augustini fœtum agnoscebant, in editione Migne inter dubia numeratur et in append. rejicitur.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XLVII, 22, Salomoni : *Dedisti maculam in gloria tua;* et Ephes., V, 27 : *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam,* et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem : unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinæ legis, ut ex supra dictis patet.

Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphorice vocatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ, IX, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum : et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt;

(*a*) Veteres theologi peccatum habituale vocabant maculam, macula tamen ex peccato actuali sequitur.

et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.

Conclusio. — Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphorice dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est. Sed, transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa; causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur Josue, xxii, 17 : *An parum est vobis, quia peccatis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet*?

* Vobis est quid peccastis ... in nobis permanet.

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati.

Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est, importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens, per motum contrarium (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio vel habitus : remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans; et ideo statim umbra transit : sed, remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod affectus[1] peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localem distantiam. Unde, sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

Conclusio. — Quum macula denotet nitoris defectum quemdam propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis; certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ, quod fit per gratiam, homo redeat.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de reatu pœnæ; et primo de ipso reatu, secundo de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo : 1° utrum reatus pœnæ sit effectus peccati; 2° utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati; 3° utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna; 4° utrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem; 5° an omne peccatum faciat reum æterna et infinita pœna; 6° utrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum; 7° utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato; 8° utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

[1] Ita et alii codd.; in edit. : « actus. »

(*a*) Contra Lutherum dicentem quod ab actu peccati cessare est summa pœnitentia. Macula non est reatus pœnæ de quo infra, ut plures Scotistæ Scotum ad suum sensum detorquentes, et Durandus volunt; nec denominatio pure extrinseca ab actuali peccato præterito, ut vult Vasquez, nec habitus positivus, aut dispositio in bonum commutabile inclinans, ut Martinez, Nunno et alii volunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit justa, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit in I *Conf.*, cap. XII, col. 670, t. 1, quod « omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. » Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Rom., II, 9 : *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine *tribulationis et angustiæ* designatur.

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente, propter quod « aquæ calefactæ magis congelantur, » ut dicitur in I *Meteor.*, cap. XII, circa fin. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis : unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso [1] ordine et a principe ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur; quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas triplici pœna potest homo puniri : primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu œconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam.

Unde triplicem pœnam incurrit : unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus ; aliam vero ab homine ; tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna quidem justa esse potest et a Deo, et ab homine inflicta; unde ipsa pœna non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius IV cap. *De divin. nomin.*, § 22, col. 723, t. 1, quod « puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. » Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

Conclusio. — Cum peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessario eo ipso quod peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse pœna peccati.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. ult., parum a princ. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXXXII, col. 98, t. 6. Peccatum autem non est a Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a

[1] Ita cod.; Parm. : « ut ab eo ordine et principe. »

voluntate, ut ex supra dictis patet. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Super Ezech.*, hom. XI, § 24, col. 915, t. 2, quod « quædam peccata sunt pœnæ peccati. »

Respondeo dicendum, quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in I habitum est. Unde manifestum est, quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter : primo quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi, quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna, et a Deo, ut supra dictum est, sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom., I, 24, dicens : *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum,* quæ sunt animæ passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap., V, 7 : *Lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Conclusio. — Tametsi peccatum unum, alterius peccati pœna per se non sit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem a voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ, justitia enim æqualitas est; unde dicitur Isa., XXVII, 8 : *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, ante med. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem non est infinitum, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. VI, circa med. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed *Deus... non delectatur* in perditione hominum*, ut dicitur Sap., I, 13. Ergo non puniet homines pœna sempiterna. * *Lætatur.*

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens; non est enim secundum naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur Matth., XXV, 46 : *Ibunt hi in supplicium æternum;* et Marc., III, 29, dicitur : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus* æterni delicti.* * *Reus erit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus : unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ.

Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visionis, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem.

Et ideo quæcumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei,* cap. XI, col. 725, t. 7, in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium : et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Justum tamen est secundum Gregorium, quod « qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. » Dicitur autem aliquis « in suo æterno » peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis; sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV *Moralium,* cap. XIX, § 36, col. 738, t. 2, quod « iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere. »

Ad secundum dicendum, quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov., XIX, 25 : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis, secundum illud psal. LIX, 6 : *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

CONCLUSIO. — Quæcumque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.

ARTICULUS IV.

Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem., X, 24 : *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei vel furor metaphorice significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deut., XXV, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est, quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ es-

sent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

Respondeo dicendum, quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt : quorum unum est aversio ab incommutabili bono quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est. Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud I Cor., XIII, 2 : *Si charitatem non habuero, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

CONCLUSIO. — Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est, proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est, videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit in *Ench.*, cap. XCIII, col. 275, t. 6, quod « mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. » Sed peccato originali debetur pœna perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Joan., III, 3 : *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XXXIX, col. 396, t. 3, quod « quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. » Non ergo omnia peccata pœna æterna puniuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem, quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem : puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis (*a*).

(*a*) Origenes posuit homines et dæmones esse a pœnis aliquando liberandos. Alii, referente Augus-

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam gratiam solam fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est.

Conclusio. — His tantum peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati : his vero, quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.

ARTICULUS VI.

Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, « pœnæ sunt medicinæ, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, a princ. Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur II Regum, XII, 13, quod *David dixit ad Nathan : Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David : Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen*, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur ; et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

** Quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini.*

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem, quod, cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quod, cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur ; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est. Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat ; utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet.

Pœna autem satisfactoria, diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc ; et per hoc est voluntaria ; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo, quod remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ (*a*).

tino, hoc de solis hominibus damnatis tenuerunt. Alii tandem de solis christianis qui per vitæ suæ mortalis decursum operibus misericordiæ generose vacarunt.

(*a*) Lutherani et Calvinistæ indulgentias et satisfactiones tollunt, dogmatizantque semper cum culpa totam remitti pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut, cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est, ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati in[1] culpa, ut patet ex exemplo de David inducto.

Conclusio. — Remota macula culpæ, remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

ARTICULUS VII.

Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Joan., ix, 3, de cæco nato : *Ut nasceretur cæcus, neque hic peccavit, neque parentes ejus.* Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hoc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in psalm. lxxii, 5 : *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur;* et Job, xxi, 7 : *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis;* et Habacuc, i, 13, dicitur : *Quare respicis contemptores, et taces conculcante* * *impio justiorem se?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

* *Respicis super iniqua agentes ... devorante.*

3. Præterea, de Christo dicitur I Petri, ii, 22, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus;* et tamen ibidem dicitur quod passus est pro nobis. Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est quod dicitur Job, iv, 7 : *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo periisse.* Et Augustinus dicit in I *Retract.*, cap. ix, § 5, col. 598, t. 1, quod « omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum est satisfactoria.

Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum.

Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam : sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in I dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid;

[1] « In » deest in edit.

unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto; quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est, et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam; et quod non sint æqualiter in omnibus contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis amoventur [1], et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit, VIII cap. *De div. nom.*, § 8, col. 895, t. 1, « divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus [2]. » Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in psalm. LXXII, 6, concluditur : *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad tertium dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

CONCLUSIO. — Quævis pœna sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualem, propriam, vel alterius.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi, XX, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his* qui oderunt me;* et Matth., XXIII, 35, dicitur : *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

* *Eorum his qui.*

2. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XVIII, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est.

Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid per se pœnale [3] est.

Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim, quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis; inquantum sunt quædam

[1] Al. : « admonentur. »

[2] « Divinæ justitiæ magis congruere, ut numquam patiatur proborum virorum virile robur rerum materialium largitionibus enervari atque emolliri. » Cord.

[3] Ita codd. omnes; in edit. : « personale, » sed melius « per se pœnale, » conformiter ad doctrinam communem, quod peccanti omne peccatum pœna existit, quia privat in homine maximum bonum, ut recte doctor subtilis dicit.

res eorum; ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur : si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit: ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ vero spirituales non sint medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in *Epist.* CCL *ad Auxilium,* col. 1066, t. 2, unus non punitur pro alio; quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit, Ezech., XVIII, 4 : *Omnes animæ meæ sunt* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ ; unde in Exod. additur : *Eorum qui oderunt me,* et in Matth., XXIII, 32, dicitur : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori pœna digni, si pœnas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit : *In tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam, et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia pœnæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est, inquantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori pœna dignus.

CONCLUSIO. — Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntarie assumit : alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato : alia denique est, quæ mere pœna est, qua pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI.

(Et sex quæruntur.)

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale, secundo de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale ; 2° utrum distinguantur genere; 3° utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale; 4° utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 5° utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale; 6° utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, XXII lib. *Contra Faustum,* cap. XXVII, col. 418, t. 8 : « Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra legem æternam. »

(*a*) Attende sequentibus propositionibus damnatis : « Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum » (Baii 72ª). « Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatores « (Quesnellii 70ª). Sylvius observat quod S. Thomas dicit de pœna satisfactoria non unum pro alio puniri, sed unum alterius portare, id est voluntarie assumere, pœnam.

tum, vel concupitum contra legem æternam. » Sed esse contra legem æternam dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit, I Corinth., x, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud aliquid** *facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

* *Quid.*

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum, I *De doct. christ.,* cap. III et IV, col. 20, t. 3. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos bonos[1] facit quod proprie est uti, ut Augustinus dicit, ibid., cap. III. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed « frui rebus utendis est humana perversitas, » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.,* q. XXX, col. 19, t. 6. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Hom. sup. Joan.,* tract. XLI, § 9, col. 1697, t. 3, quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est; qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est. Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare (*a*).

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius,

[1] Ita codd.; edit. : « beatos. » In idem redit; nam uti est id quod in usum venerit referre ad id quo fruendum est, et consequenter ad bonum quod nos beatos facit; sed etiam ad bonum quod nos bonos facit, siquidem bonos nos esse oportet ut ad beatitudinem perveniamus; refert ergo id quod in usum venerit ad id quo fruendum est, si referat ad bonum quod nos bonos facit.

(*a*) Secundum Wiclefum, Lutherum, Melancthonem, Calvinum, omnia peccata ex natura sua sunt mortalia, et ex se illativa mortis animæ et pœnæ æternæ. Non multum ab hoc errore Gerson abludit. (III p *Tract. de vita spirit.,* alphab. 61.)

et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit (*a*).

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter (*b*).

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

Conclusio. — Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum venia.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita [1] scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est. Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter; quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est. Ergo

[1] « Ita » deest in edit.

(*a*) D. Thomas affirmat alibi peccatum veniale a lege prohiberi. Agnoscit illud esse contra rationes æternas, q. LXXIV, art. 10. Omne mendacium dicit esse contra hanc prohibitionem : *Noli velle mentiri omne mendacium* » Eccli., VII, et tamen docet mendacium jocosum esse peccatum veniale tantum, IIª IIæ, q. VI, art. 3. Intellige ergo quod peccatum veniale non evertit finem legis, et sic non est perfecte contra legem.

(*b*) Hic Billuart satis intricatam quæstionem proponit : « quomodo sit intelligendum dictum frequens S. Thomæ, scilicet peccatum veniale in justo referri habitualiter in Deum ut in ultimum finem. Ita, inquit Billuart, S. Doctor, q. LXXXVIII, art. 1, ad 2 et 3. — Sed in textu D. Thomæ nil simile invenio. En ipsa verba sancti Doctoris : « Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit caritatem quæ habitualiter ordinat in Deum. » Et infra : « Ille qui peccat venialiter inhæret bono temporali non ut fruens, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu. » Agit igitur D. Thomas proprie non de relatione habituali peccati venialis in Deum ut in ultimum finem, peccati dico reduplicative ut sic; sed solum loquitur D. Thomas de relatione habituali actus humani, reduplicative ut sic, in Deum ut in ultimum finem ex caritate non exclusa. Hæc satis lucide continet ipse textus, et ita Cajetanus intellexisse videtur. Alvarez, Medina et alii dicunt quod peccatum veniale refertur ad proprium bonum in justo habitualiter per habitum charitatis relatum in Deum. Salmanticenses dicunt peccatum veniale referri indirecte in Deum eo sensu quod charitas quæ posset illud impedire, illud de facto impediret, si fini ipsius adversaretur. Joannes a S. Thoma dicit quod peccans venialiter, vi istius actus, non vult offendere Deum graviter, nec a Deo rationem ultimi finis tollere. Billuart simpliciter dicit quod in justo peccatum veniale charitatem habitualem compatitur, eamque non excludit.

peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est, quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus, in *Serm.* CIV *de purgatorio*[1], col. 1946, t. 5, enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius, lib. *De parad.*, cap. XIV, § 71, col. 327, t. 1, quod « omne peccatum per pœnitentiam fit veniale[2], » et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus; de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est, contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est, de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ; et per consequens plus amare ipsum quam Deum : et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

Conclusio. — Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis : sed quia actus morales non modo ex objecto, verum etiam ex dispositione agentis rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem, et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actus quando subitus est, et non ratione deliberatus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

[1] Sermo iste Cæsario Arelatensi tribuitur.

[2] « Veniabilis culpa quam sequitur professio delictorum. »

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde in II *Ethic.*, cap. I et II, dicitur quod « ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. » Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in *Regula*, § 2, col. 1379, t. 1, quod « superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XIX, 1 : *Qui spernit minima, paulatim defluit**. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

* *Modica... decidet.*

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa : unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit : uno quidem modo directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem, et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est; sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est.

Conclusio. — Veniale et mortale peccatum cum differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi forte ex dispositione agentis, et indirecte, per modum removentis prohibens.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Joan., III, 36 : *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam,* tract. XII, col. 1492, t. 3 : « Peccata minuta, » id est venialia, « si negligantur, occidunt. » Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quæ differunt in infinitum,

non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod peccatum véniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi: uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale : et hoc esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est. Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est; non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est. Patet etiam ex parte pœnæ damni; quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* XXIV [1] *in Matth.* Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ; licet forte quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ.

Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest; et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

Conclusio. — Licet nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia uni peccato mortali æquivaleant; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.

ARTICULUS V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in *Serm.* CIV *de purgatorio* [2], col. 1946, t. 5, quod « si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. » Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit, dist. XXIV, lib. II *Sentent.*, quod « delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. » Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet

[1] Ita Parm. — [2] Sermo iste Cæsario Arelatensi tribuitur.

ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis, sicut cum aliquis accedit ad non suam est factus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim, quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur; nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium, vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet, non erit ira peccatum mortale quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens; puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut de ira dictum est; dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est.

Conclusio. — Quoniam veniale ex genere, specie differt a mortali ex genere; fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale.

Æqualiter enim distat peccatum veniale a mortali, et e converso. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum : puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrarium divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est, plus differt bonum a malo, quam veniale peccatum a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ ; sicut patet in judice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est, quod æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum, quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale ; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus ; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis patet. Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro *Contra mendacium*, cap. VII, § 18, col. 528, t. 6, « ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt. » Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in lib. I *De lib. arb.*, cap. IV, col. 1226, t. 1.

CONCLUSIO. — Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale; tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale. Dici tamen potest mortale ex genere fieri veniale ex imperfectione actus.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum peccatum veniale causet maculam in anima; 2° de distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum et stipulam*, I Corinth., III; 3° utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter; 4° utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 5° utrum primi motus infidelium sint peccata venialia; 6° utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. *De pœnitentia,* serm. CCCLI, § 5, col. 1541, t. 5, quod « peccata venialia, si multiplicentur, nostrum decus ita exterminant, ut a cælestis sponsi amplexibus nos separent. » Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est quod dicitur Ephes., v, 27 : *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam.* Glossa interl. : « Id est, aliquod peccatum criminale. » Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor : unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor ; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Peccatum autem veniale inpedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem ; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale ; aliter autem non separarent ab amplexu cælestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

Conclusio. — Peccatum veniale, cum non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *ligna et fœnum* et *stipulam* designentur. *Ligna* enim, *fœnum* et *stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *ligna, fœnum* et *stipulam.*

2. Præterea, ille qui ædificat *ligna, fœnum et stipulam,* sic *salvus erit quasi per ignem.* Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum, alii sunt qui *ædificant aurum, argentum* et *lapides pretiosos,* id est, amorem Dei et proximi, et bona opera ; et alii qui *ædificant lignum, fœnum* et *stipulam.* Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt;

dicitur enim I Joan., I, 8 : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos** *seducimus.* Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

* *Quoniam... ipsi nos.*

4. Præterea, multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus, I ad Cor., III, 12, dicit de eo qui *superædificat ligna, fœnum* et *stipulam,* quod *salvus erit quasi per ignem;* et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum* et *lapides pretiosos;* quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundum eos, per *ligna, fœnum* et *stipulam.* Sed hanc expositionem improbat Augustinus in lib. *De fide et operibus,* cap. XV, col. 212, t. 6, quia, ut Apostolus dicit ad Galatas, V, 19, 21 [1], qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri; Apostolus autem dicit quod ille qui ædificat *ligna, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem.* Unde non potest intelligi quod per *ligna, fœnum* et *stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam, quod per *lignum, fœnum* et *stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos,* non ergo ad *ligna, fœnum* et *stipulam.*

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *ligna, fœnum* et *stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum, sicut accipitur psal. CXXXVI, 1 : *Super flumina Babylonis,* id est, juxta; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante *ligna, fœnum et stipulam,* quod *salvus erit sic quasi per ignem;* sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes., III, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *ligna, fœnum* et *stipulam,* sed non sunt superædificata [2] supra fundamentum spirituale : et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manet. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I *De cælo,* text. 2, « omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. » Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, quæ citissime expeditur; ad fœnum, quod medio modo se habet : secundum enim quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

Conclusio. — Venialia peccata recte Apostolus

[1] *Manifesta sunt opera carnis, ... qui talia agunt regnum Dei non consequentur.*

[2] Nicolaï : « sed non superædificat. »

ligno, fœno et stipulæ comparavit : quoniam tria ista levia sunt, celeriterque igne absumuntur, licet alia aliis celerius : unde quod peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, ostenditur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud I ad Timoth., II, 14 : *Adam non est seductus,* dicit Glossa [1] : « Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. » Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litt.*, cap. v, col. 432, t. 3 : « Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. » Elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit, cap. ult., § 60, col. 454, t. 3, quod « virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. » Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit : *Ne forte moriamur,* ut habetur Gen., III, 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* cap. x, col. 417, t. 7. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status.

Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est; quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infaillibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentiæ, ut in I habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* cap. XIII, col. 420, t. 7; et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod veniale

[1] Parm. : « ord. Aug., XIV *De civ. Dei,* cap. XI, in fin. »

(*a*) Scotorellus, Richardus, Guillermus et alii Scotistæ D. Thomæ sententiam rejiciunt, tum quia cum innocentia summæ rectitudinis veniale stare potest; tum quia nulla gratia data viatori communiter

non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Conclusio. — Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quod corpus animæ, et sensualitas rationi non perfecte subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiæ statu non erat; propterea non potuit homo in statu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii in *Homil.* XXIX *in Evang.*, § 2, col. 1214, t. 2 : « Homo intelligit cum angelis. » Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est, quod major est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.

Respondeo dicendum, quod intellectus angeli, sicut in I dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia : ea vero quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale.

Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur, nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in I dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum angelis in mente sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est.

Deo conjungit intantum quod ille qui gratiam hanc habet non possit peccare venialiter : excipitur gratia collata animæ Christi et beatissimæ Matris ejus; tum quia rectitudini innocentiæ plus mortale quam veniale repugnat : sed Adam mortaliter peccavit; ergo... Si quæratur qualis Adæ pro veniali pœna fuisset, dicit Scotus quod ei suffecisset major intentio seu fervor charitatis quæ venialia consumit. — Quidam hominem affirmant potuisse peccare venialiter, sive ex subreptione, sive ex levitate materiæ, sive ex genere; quidam tantum ex genere et ex levitate materiæ. Suarez negat generaliter hominem in statu innocentiæ potuisse peccare venialiter, sed hoc ex speciali providentia. Thomistæ communiter tenent hominem non potuisse peccare venialiter, ex vi justitiæ originalis. D. Thomæ rationes pondera.

Ad secundum dicendum, quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

Conclusio. — Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt : mali autem et in malitia sua obstinati, quia quicquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam, non venialiter, sed mortaliter in omnibus quæcumque propria voluntate agunt peccant.

ARTICULUS V.

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom., VIII, 1, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant;* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De gratia*[1] *et lib. arb.,* q. III, cap. VII, col. 530, t. 1 : « Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant. » Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib., ubi supra : « Sic factus est homo ut concupiscentiam sentire non deberet. » Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act., X, 34 : *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter : primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum ; est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus : unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet; unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud I ad Tim., I, 13 : *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate ;* et peccata aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Hebr., X, 29 : *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui... sanguinem Testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit* ?* ** Pollutum duxerit in quo.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes; unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

Conclusio. — Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis; consequens est primos motus, tam fidelium quam infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.

[1] *De concord. præsc. Dei cum lib. arb.*

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis; ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter; quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus, ut infra dicetur; in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati(*a*); si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi, quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de[1] seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et convertar ad vos,* Zach., I, 3.

Conclusio. — Cum defectus ætatis prohibens rationis usum, a mortali excuset, multo magis a veniali excusare credendus est: unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali absque mortali.

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam.

[1] Ita codd.; Parm.: « de ipso. »

(*a*) Non dicit per baptismum, quia possibile est aliquos homines nihil prorsus de baptismo audiisse: habent tamen illi homines baptismum ignis seu desiderii. Juxta S. Bonaventuram, Durandum, Richardum, Herincx, Præpositum et alios, peccatum veniale cum solo originali esse potest.

Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda : primo quidem de essentia ipsius; secundo de differentia legum; tertio de effectibus legis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum lex sit aliquid rationis ; 2° de fine legis ; 3° de causa ejus ; 4° de promulgatione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex sit aliquid rationis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis,* etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est; nec etiam actus rationis est, quia, cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit lib. I, ff. *De constit. princ.* : « Quod placuit principi, legis habet vigorem. »

Sed contra est quod ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum, quod lex quædam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum, VII *Ethic.*, cap. VIII, a med. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis ; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.

Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo : uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege ; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in *Ethic.*, cap. III, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem

(*a*) Hæc doctrina communior est cum S. Thoma, ut Billuart dicit. P. Henno tamen affirmat quod ratio legis formaliter in actu voluntatis consistit, et addit : est Scoti contra quosdam Thomistas. Sic argumentatur : Ad legem pertinet imperare, sed imperare est solius voluntatis; ergo. — Responde : Imperare est aliqua ratione regulatum ad hoc quod legis rationem habeat. Instat Scotista : Lex est regula actuum humanorum; sed regulare actus humanos pertinet ad voluntatem, ut D. Thomas fatetur. — Responde cum ipso D. Thoma : Regula et mensura actuum humanorum est ratio, quæ est primum principium actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere, id quod est principium est mensura et regula illius generis.

propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata : et hoc modo intelligitur quod « voluntas principis habet vigorem legis; » alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

Conclusio. — Cum lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.

ARTICULUS II.

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. V *Etymologiarum*, cap. III, col. 199, t. 3 : « Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit. » Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum [1]. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius [2].

Sed contra est quod Isidorus dicit in V *Etymologiarum*, cap. XXI, col. 203, t. 3, quod « lex est nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo est pars communitatis perfectæ, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica; dicit enim in V *Ethic.*, cap. I, a med., quod « legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione. » Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I *Politic.*, cap. I.

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ in tantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum

[1] Al. : « unius. » — [2] Sic codd.; in Parm. : « Ergo, etc., » cœteris omissis.

commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

CONCLUSIO. — Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est eam semper ad bonum commune ordinari.

ARTICULUS III.

Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, ad Rom., II, 14, quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in lib. II *Ethic.,* cap. I, a princ., « intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. » Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. V *Etymol.,* cap. X, col. 200, t. 3, et habetur in *Decretis,* cap. I, dist. II, col. 31 : « Lex est constitutio populi, qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. » Non est ergo cujuslibet facere legem.

Respondeo dicendum, quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis (*a*). Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur : *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem, potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in X *Ethic.,* cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur, et ideo solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I *Polit.,* cap. I. Et ideo, sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habent rationem legis.

CONCLUSIO. — Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

ARTICULUS IV.

Utrum promulgatio sit de ratione legis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia « leges futuris negotiis necessitatem imponunt, » ut jura dicunt, lib. I *Cod.,* tit. « De leg. et constit. » Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis,*

(*a*) Nota hanc doctrinam.

IV distinctione, in append. *Grat.*, ad cap. « In istis, » col. 35, quod « leges instituuntur, cum promulgantur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent (*a*). Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam « quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet promulgata. »

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in V *Etymologiarum,* cap. III, col. 199, et lib. II, cap. X, col. 130, t. 3, quod « lex a legendo vocata est, quia scripta est. »

Conclusio. — Cum lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur applicari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur notitiam deduci, oportet.

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de diversitate legum, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum sit aliqua lex æterna; 2° utrum sit aliqua lex naturalis; 3° utrum sit aliqua lex humana; 4° utrum sit aliqua lex divina; 5° utrum sit una tantum, vel plures; 6° utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit aliqua lex æterna.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De libero arbitr.,* cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1 : « Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam[1] dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in I habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb., VIII, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso præcognita et præordinata, secundum illud Rom., IV, 17 : *Qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secun-

[1] « Quoddam » in edit. deest.

(*a*) Hic, etiam inter Thomistas, subtilis quæstio movetur : utrum promulgatio sit de essentia legis vel sit solummodo conditio insupplebiliter requisita ut lex actu obliget? S. Thomas videtur innuere secundum.

dum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto, et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem; nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus, nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Conclusio. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

ARTICULUS II.

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in I *De lib. arbitr.*, cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1, quod « lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.

Sed contra est quod Rom., II, super illud : *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa ordin., col. 476, t. 2, quod « si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.

Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis, dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, psalm. IV, 6 : *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est, in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

Conclusio. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua lex humana.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est. Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in I *De lib. arb.*, cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X *Metaph.*, text. 5, dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 3. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap., IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed contra est quod Augustinus in I *De lib. arb.*, cap. VI et seq., col. 1229, t. 1, ponit duas leges, unam æternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est, quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa, ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur leges humanæ, servatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est.

Unde Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., quod « initium juris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt : postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo, sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur, ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

Conclusio. — Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est, lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est. Ergo non oportet quod, præter legem naturalem et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea, Eccli., xv, 14, dicitur, quod *Deus* dimisit hominem *in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est. Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est. Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens psal. CXVIII, 33 : *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.*

Respondeo dicendum, quod, præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes : primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus [1], qui apparent : et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto, quia, sicut Augustinus dicit in I *De lib. arbr.*, cap. v et vi, col. 1228, t. 1, lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem [2] humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur in psalmo XVIII, 8, ubi dicitur : *Lex Domini immaculata,* id est, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas,* quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele,* propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis,* inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium

[1] In edit. : « motibus. »

[2] Hic Parm. et Nicolaï : « conservationem, » et Nicolaï notat : ut est in manuscripto, non inversis litteris, ut in impressis passim « ad conversationem; » sic tamen habent codices, absque ulla litterarum inversione.

est inquisitio quædam; unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta, sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infalliliter dirigeretur.

ARTICULUS V.

Utrum lex divina sit una tantum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud psal. XLVI, 8 : *Rex omnis terræ Deus*. Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in hominibus, secundum illud I ad Tim., II, 4 : *Vult omnes homines* salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantum est lex divina.

*Omnes homines vult.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., VII, 12 : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

Respondeo dicendum, quod, sicut in I dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui : uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus, ad Galat., III, comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo; statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo.

Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim Exod., III, in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum; et iterum bonum intelligibile, et cæleste; et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cælorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens : *Pœnitentiam agite, appropinquabit* enim regnum cælorum*, Matth., IV, 17. Et ideo Augustinus dicit in IV *Contra Faustum*, c. II, col. 217, t. 8, quod « temporalium rerum promissiones in Testamento Veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad Novum pertinet Testamentum. » Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth., V, 20 : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*; et ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, *Contra Adamantium, Manichæi discipulum*, c. XVII, § 2, col. 159, t. 8, quod « brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. »

*Appropinquavit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act., IV, 12 : *Nec est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti ; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti ; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est.

Conclusio. — Sicuti eumdem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam, secundum imperfectum et perfectum divisam, dicimus.

ARTICULUS VI.

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in II *Etymolog.*, cap. x, col. 130, t. 3, quod « lex in ratione consistit. » Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur ; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supra dictis patet. Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore : uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, et diversos[1] interdum ad diversos actus ; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem : puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem ; ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit jam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis : et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit ; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud psalm. XLVIII, 21 : *Homo cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem[2]. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

[1] « Diversos » deest in edit. — [2] Al. : « legis. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

Conclusio. — Ipsa sensualitatis inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus legis, et circa hoc quæruntur duo: 1° utrum effectus legis sit homines facere bonos; 2° utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, in princ. Sed virtus est homini a solo Deo; ipse enim « eam facit in nobis sine nobis, » ut supra dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est. Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua *Polit.*, lib. III, cap. VII, in fin., et lib. IV, cap. X. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. ult., circa princ., quod « voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum « virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti, » ut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. ult. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid.

Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter (*a*). Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bo-

(*a*) Non ex omni parte et in omni genere, sed secundum aliquam veram rationem boni honesti.

num invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet, scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam virtutem quidem acquisitam causat, ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit in II *Polit.*, c. VI, parum ante finem, et lib. II *Ethic.*, c. I, quod « legislatores assuefacientes faciunt bonos. »

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum; unde et Augustinus dicit in III *Confess.*, cap. VIII, col. 689, t. 1, quod « turpis est omnis pars quæ suo universo non congruit. » Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii intantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. III, quod « eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri. »

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

Conclusio. — Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria virtus quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit : unde proprius legis effectus est homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere.

ARTICULUS II.

Utrum legis actus convenienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est « imperare, vetare, permittere et punire. » Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus[1] dicit. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est. Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam etiam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est. Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam « timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, » ut Augustinus dicit *Contra II epist. Pelag.*, lib. II, § 21, col. 586, t. 10. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est quod Isodorus dicit in V *Etym.*, cap. XIX, col. 202, t. 3 : « Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis petat præmium; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli petere liceat; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid.

Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiæ huma-

[1] Papinianus, cujus textum invenies in Digesto veteri, lib I, ff. tit. 3, *De legibus et senatuscons.*

norum actuum : nam, sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum ponitur legis actus præcipere vel imperare; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I, a med. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet permittere; et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus punire.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex præceptum dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus, I ad Corinth., VII, 12, cum consilium quoddam daret, dixit : *Ego dico, non Dominus.* Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

CONCLUSIO. — Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus : imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundum hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de singulis legibus[1]; et primo de lege æterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii.

De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur sex : 1° quid sit lex æterna; 2° utrum sit omnibus nota; 3° utrum omnis lex ab ea derivetur; 4° utrum necessaria subjiciantur legi æternæ; 5° utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ; 6° utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XLVI, col. 30, t. 6, quod « Deus singula fecit propriis rationibus. » Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est. Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in I habitum est; ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro *De vera relig.*, cap. XXX, col. 147, t. 3 : « Apparet supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur. » Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De lib. arb.*, cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1, quod « lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

[1] « Legibus » in edit. deest.

Respondeo dicendum, quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in I habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in I habitum est. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam « ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. »

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in I habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una, quæ est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in XV *De Trin.*, cap. XIV, col. 1076, t. 8; et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in I dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

Conclusio. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris, vel ideæ rationem habet; ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moventur, rationem æternæ legis habere dicenda est.

ARTICULUS II.

Utrum lex æterna sit omnibus nota.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus, I ad Cor., II, 11, *quæ Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.* Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I *De lib. arb.*, cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1, « lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI, col. 148, t. 3, quod « lex æterna est de qua homines judicare non possunt. » Sed sicut in I *Ethic.*, cap. III, a med., dicitur, « unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De lib. arb.*, cap. VI, § 15, col. 1229, t. 1, quod « æternæ legis notio nobis impressa est. »

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest : uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo

aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI, col. 147, t. 3; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis manifestantur, secundum illud Rom., I, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter : uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job, XII, 11 : *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis, saporem?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit, lib. I *Ethic.*, cap. III, a med., quod « unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, » judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege æterna.

Conclusio. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

ARTICULUS III.

Utrum omnis lex a lege æterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis; de qua Apostolus dicit, Rom., VIII, 7, quod *legi Dei* non *potest* esse *subjecta*. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest : quia, sicut dictum est, *lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isa., X, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit in I lib. *De lib. arb.*, cap. V, § 13, col. 1228, t. 1, quod « lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. » Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed contra est, quod, Proverb. VIII, 15, divina Sapientia dicit : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes

gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur.

Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter legem æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit in I *De lib. arb.*, c. VI, § 15, col. 1229, t. 1, quod « in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivarint. »

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. In quantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est**, ut dicitur Rom., XIII, 1.

* *Non est enim potestas nisi a Domino Deo.*

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

Conclusio. — Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum a lege æterna derivari.

ARTICULUS IV.

Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I ad Corinth., XV, 24 et 28, subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum. Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet. Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes.

Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui : uno modo quantum ad ipsam voluntatem; et sic

cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas : quæ quidem subjecta sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. *De vera relig.*, cap. XXXI, col. 147, t. 3. Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 6, « quædam necessaria habent causam suæ necessitatis; » et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

CONCLUSIO. — Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, « ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod dicitur Prov., VIII, 29 : *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res : nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud ps. CXLVIII, 6 : *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur.

Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana,

nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divina; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in I dictum est. Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est; ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

Conclusio. — Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.

ARTICULUS VI.

Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ad Galat., v, 18 : *Si spiritu* Dei *ducimini, non estis sub lege*. Sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom., vii, 14 : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt**. Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

* *Quicumque ... ii sunt filii.*

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., viii, 7 : *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est**. Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

* *Sapientia... non est subjecta.*

3. Præterea, Augustinus dicit in I *De lib. arb.*, cap. vi, § 15, col. 1229, t. 1, quod « lex æterna est qua mali miseriam, boni beatam vitam merentur. » Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *De civ. Dei,* cap. xii, col. 640, t. 7 : « Nullo modo aliquid legibus summi creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur. »

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet : uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est. Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis; ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur : quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est, et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. « Sumus enim innati ad habendum virtutes, » ut dicitur in lib. II *Ethic.*, circa princ. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in I *De lib. arbitr.,* cap. xv, col. 1238, t. 1 : « Justos sub æterna lege agere existimo ; » et in libro *De catechizandis rudibus,* cap. xviii, § 30, col. 333, t. 6, dicit quod « Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare. »

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter; uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei

quasi cuidam ponderi; unde Glossa [1] ordin., ibidem, col. 584, t. 2, dicit quod « sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ a malo opere abstinet; » et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est, sequitur quod hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit, II ad Corinth., III, 17 : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra, quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod commune [2] est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

Conclusio. — Res omnes humanæ, æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de lege naturali, et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit lex naturalis; 2° quæ sint præcepta legis naturalis; 3° utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ; 4° utrum lex naturalis sit una apud omnes; 5° utrum sit mutabilis; 6° utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. v, in princ., « tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. » Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. IV *Orth. fid.*, cap. XXII, col. 1199, t. 1, quod « conscientia [3], » sive synderesis, « est lex intellectus nostri; » quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in I habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, cap. XXI, col. 390, t. 6, quod « habitus est quo aliquid agitur, cum opus est. » Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter : uno modo proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra, quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis

[1] Ex Augustino desumpta, lib. *De natura et gratia*, c. LVII, col. 280, t. 10.
[2] Al. : « idem. »
[3] « Conscientiam nostram..., quæ et ipsa mentis nostræ lex dicitur. » Ex vers. Mich. Lequien.

naturalis, quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis : et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

Conclusio. — Lex naturalis proprie non est habitus aliquis, sed improprie; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.

ARTICULUS II.

Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est. Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter : uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio : Homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. *De hebdomad.*, col. 1311, t. 2, « quædam sunt propositiones per se notæ communiter omnibus; » et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti,

(*a*) Quæritur in quo Lex naturalis consistat?

1. In ipsa vi discernendi bona et mala moraliter. Alexander Halensis.

2. In ipsa natura rationali, prout ipsi, ratione suæ essentiæ, aliqui actus conveniunt, aliqui disconveniunt. Vasquez.

3. In dictamine rationis præcise ostendentis quid naturæ rationali conveniat aut disconveniat. Gabriel.

4. In ipsa lege æterna nobis per dictamina rationis veluti per promulgatores manifestata.

5. In dictamine actuali rationis naturalis.

6. In lumine naturali ostensivo boni tantum.

7. In lumine naturali ut impresso et a lege æterna participato. Ita Billuart et Thomistæ plures.

ut : « Omne totum est majus sua parte; » et : « Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia. » Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Met.*, text. 9 et seq.

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quæ est : « Bonum est quod omnia appetunt. » Hoc est ergo primum præceptum legis, quod « bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum, » et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam ; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria ; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat : et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est; et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

Conclusio. — Licet multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.

ARTICULUS III.

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturaliter[1].

2. Præterea, omnia peccata aliquibus vir-

[1] Al. : « naturali. »

tuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. *Orthod. fid.*, cap. IV, col. 1046, t. 1, quod « virtutes sunt naturales. » Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ.

Respondeo dicendum, quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus : uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II lib. *Orthod. fid.*, cap. XXX, col. 975, t. 1; vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

Conclusio. — Cum naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuose agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundum generalem quamdam rationem, qua ut virtuosi sunt considerantur, ad naturæ legem pertinere : non omnes autem ut secundum seipsos in propriis speciebus considerantur.

ARTICULUS IV.

Utrum lex naturæ sit una apud omnes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in *Decretis*, dist. I, *Præl.*, col. 29, quod « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Sed hoc non est commune omnibus; quia, ut dicitur Rom., X, 16, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, « quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I et II. Sed in eodem lib., cap. X, dicitur quod nihil est justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. V *Etymologiarum*, cap. IV, col. 199, t. 3 : « Jus naturale est commune omni nationi. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agen-

dum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I *Physic.*, text. 2, 3 et 4. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica; quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria; sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet, quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota : apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propric, quod deposita sint reddenda ; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur : puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali materia[1]. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta, sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta, et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar in lib. VI *De bello gallico*.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam ; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, » statim explicando subjunxit : « Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur inferre quod sibi nolit fieri. »

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum[2] ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Conclusio. — Una est apud omnes lex naturæ

[1] Sic omnes codd., excepto uno; in edit. : « modo. » — « Tali materia, » id est, auri, vel argenti, vel consumptibilium, etc.

[2] Sic codd., cum edit. Rom.; aliæ edit. : « receptum. »

quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

ARTICULUS V.

Utrum lex naturæ mutari possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccli., XVII, 9 : *Addidit eis disciplinam et legem vitæ,* dicit Glossa ordin., col. 1201, t. 1 : « Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit. » Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo : puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes., XXII, 2; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod., III, 22 [1]; et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ, I, 2. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit, in lib. V *Etymolog.*, cap. IV, col. 199, t. 3, quod « communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. » Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in *Decretis, Prælud.* dist. V, col. 37 : « Naturale jus cœpit ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. »

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter : uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit contra [2] legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I Reg., II, 6 : *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam; unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut in I dictum est.

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo

[1] Non ut antea in edit. : « Exod., XII. »

[2] Omnes codd. quos vidimus habent : « contra; » sed nescio qua præcipitatione omnes edit. inseruerunt : « secundum. » Patet enim quod lectio Codicum præferenda est; sic polygamia et divortium, quæ prius erant « contra » legem naturalem, desierunt esse de lege naturali prohibita, sub lege veteri; non desiere tamen monogamia et indissolubilitas matrimonii esse « secundum » legem naturalem.

« communis omnium possessio et una libertas » dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

Conclusio. — Lex naturæ, quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest, mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quæ legis observantiam pro temporum varietate impedire possent.

ARTICULUS VI.

Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis aboleri. Quia Rom., II, super illud : *Cum gentes, quæ legem non habent,* etc., dicit Glossa ord., col. 476, t. 2, quod « in interiori homine per gratiam renovato lex justitiæ rescribitur, quam deleverat culpa. » Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II *Confess.,* cap. IV, col. 678, t. 1 : « Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. » Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom., I (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ; eo modo quo dictum est.

Ad secundum dicendum, quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua.

Conclusio. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri : sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.

(*a*) Eorum quæ sunt de jure naturæ alia sunt communissima, alia communia, alia in primariis et secundariis obscure contenta et ex his mediante difficili discursu deducta. Primariorum dari non potest ignorantia invincibilis in homine usu rationis pollente et advertente, sed potest dari secundum P. Henno in parvulis ratione uti incipientibus nec advertentibus ad quædam. Secundariorum, juxta eumdem theologum ad breve tempus in rudibus et agrestibus, aliquorum saltem dari potest, si malum aliqua circumstantia apparente bona vestiatur. Tertiariorum aliquorum etiam in disciplinatis et litteratis præceptorum ignorantia possibilis est : ita cum S. Thoma, S. Antoninus, Gerson, Habert, Du Hamel, Berti, omnes fere et Ægidiani et Thomistæ, Sylvius, L'Herminier, Gonet, Collet, Antonius, etc., et unanimiter theologi contra Lutherum, Calvinum, et quosdam catholicos, ut Daelman, Stayert, plures Lovanienses, Vincentium Patutium sub nomine Adelphi Dosithæi, anonymum auctorem operis cui titulus : *Regula morum,* et alios, in hoc absolute deserendos.

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de lege humana : et primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de utilitate ipsius; 2° de origine ejus; 3° de qualitate ipsius; 4° de divisione ejusdem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. IV, circa med., « ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum. » Sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua ederetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supra dictis patet. Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. V *Etymol.*, cap. XX, col. 202, t. 3 : « Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas. » Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens : quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo homine ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur : quia, sicut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. II, in fin. : « Sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic, si sit separatus a lege et justitia, est pessimum omnium; » quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Phi-

(*a*) Contra Lutherum et Sarrabaïtas. Lutherus scripsit nullam legem Christianis, nisi inquantum ipsi voluerint, sive ab hominibus, sive ab angelis imponi posse. Sarrabaïtæ, monachi gyrovagi, de quibus Cassianus, S. Benedictus et S. Hieronymus loquuntur, omne jugum disciplinæ renuebant.

losophus dicit, I *Rhet.*, cap. I, aliquant. a princ., « melius est omnia ordinari lege, quam dimittere judicum arbitrio; » et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est venire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte judicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores judicant in universali et de futuris; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est ratio[1], necessarium fuit, ut in quibuscumque est possibile, lex determinaret quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committerentur.

Ad tertium dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est commitere judicibus; ut ibidem Philosophus dicit, loc. sup. cit., puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

Conclusio. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœnæ a vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

ARTICULUS II.

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.*, cap. VII, in princ., quod « justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat. » Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum, in lib. V *Etymol.*, cap. IV, col. 199, t. 3, et per Philosophum in V *Ethic.*, loc. cit. Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est. Ergo ea quæ sunt de lege humana non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. VII, in princ., quod « naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam. » Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus[2] dicit. Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin.: « Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De lib. arb.*, c. V, col. 1227, t. 1, « non videtur esse lex quæ justa non fuerit: » unde inquantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo

[1] Sic codd. omnes; sed ex mala eorum lectione edit. habent: « et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare..., et paucissima arbitrio hominum committere. »

[2] Ulpianus in Digesto veteri, lib. I, tit. 3, *De leg. senatusque const.*, cap. Non omnium.

quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum : quædam per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali pœna puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari [1]. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XI, ad fin., quod « in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus. »

Conclusio. — Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex vero non sit quæ justa non fuerit; necessum est a lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

ARTICULUS III.

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens, lib. V *Etymolog.*, cap. XXI, col. 203, t. 3 : « Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum patriæ consuetudinem, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate scripta. » Supra enim, cap. III, col. 199, t. 3, in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens : « Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. » Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De quatuor virtutibus. » Ergo postquam dixerat, « honesta, » superflue additur, « justa. »

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum, lib. II *Etymol.*, cap. X, col. 130, et lib. V, cap. III, col. 199, t. 3, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ [2].

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur : scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem, et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, « necessaria et utilis. »

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est qualis convenit sectioni, ut patet in II *Phys.*, text. 88. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet : quia et est aliquid

[1] Al. : « determinandum. » — [2] « Patriæ, » deest in edit.

ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est duplex, scilicet divina lex et lex naturæ, ut ex supra dictis patet. Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus[1] dicit. Et ideo Isidorus, lib. V *Etym.*, c. III, col. 199, t. 3, in conditione legis primo quidam tria posuit: scilicet quod « religioni congruat, » inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod « disciplinæ conveniat, » inquantum est proportionata legi naturæ; quod « saluti proficiat, » inquantum est proportionata utilitati humanæ.

Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur « honesta, » refertur ad hoc quod « religioni congruat; » quod autem subditur: « Justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, » reducitur ad hoc quod « conveniat disciplinæ. » Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur justa. Secundo quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam consuetudinem[2]; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis[3] morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: « Loco temporique conveniens. » Quod vero subditur: « Necessaria, utilis, » etc., refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis[4] ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundum patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

ARTICULUS IV.

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit « jus gentium, » quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit lib. V *Etym.*, cap. VI, col. 200, t. 3, quia « eo omnes fere gentes utuntur. » Sed, sicut ipse dicit ibid., cap. IV, « jus naturale est quod commune omnium nationum. » Ergo jus gentium non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi, quæ ponit ibid., cap. X, etc., col. 200, omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur, quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur Cornelia[5], quædam Falcidia, etc.

In contrarium auctoritas Isidori sufficiat.

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis hu-

[1] Modestinus, in *Dig. vet.*, lib. I, tit. 3, leg. 25. — [2] Al.: « conditionem. » — [3] Al.: « aliorum. » — [4] Ita codd. et editi passim. Garcia: « descriptionis. »

[5] Legem Corneliam invenies in Institutionibus imperialibus, lib. IV *De injuriis*, tit. 4, § *Sed et lex;* et in eodem libro *De publicis judiciis*, tit. 18, § 4, legem Corneliam de *Sicariis*. Legem Falcidiam invenies in iisdem Institutionibus, lib. II, tit. 22.

manæ, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest.

Est enim primo de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet, et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est. Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis, ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in I *Polit.*, cap. II, a princ. Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquod[1] sibi accommodum determinat.

Secundo est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis : et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes pro populo Deum orantes, principes populum gubernantes, et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est; et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum secundum Philosophum, in III *Polit.*, cap. X, est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur « constitutiones principium. » Aliud vero regimen est aristocratia, id est, principatus optimorum et[2] optimatum; et secundum hoc sumuntur « responsa prudentum, » et etiam « senatusconsulta. » Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur « jus prætorium, » quod etiam « honorarium » dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundum hoc sumuntur « plebiscita. » Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc consumitur[3] aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum (*a*); et secundum hoc sumitur lex « quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, » ut Isidorus dicit lib. V *Etym.*, cap. X, col. 200, t. 3.

Quarto vero de ratione legis humanæ est quod sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex Julia de adulteriis[4], lex Cornelia de sicariis, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt.

Conclusio. — Lex humana, ut a lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile : ut vero ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt.

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum humana lex debeat poni in communi; 2° utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere; 3° utrum omnium virtutum actus habeat ordinare; 4° utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ; 5° utrum omnes homines legi humanæ subdantur; 6° utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

[1] Al. : « aliquid... accommode. » — [2] Al. : « vel. » — [3] Sic codd.; Al. : « non sumitur. » — [4] Legem Juliam invenies in Institutionibus imperial., lib. IV *De publ. jud.*, tit. 18, § 3.

(*a*) Nota doctrinam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.*, cap. VII, quod « legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt et etiam sententialia, » quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed « mensura debet esse certissima, » ut dicitur in X *Metaph.*, text. 3. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali poni.

Sed contra est quod Jurisperitus[1] dicit quod « jura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ fòrte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur. »

Respondeo dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune : quia, ut Isidorus dicit in lib. V *Etym.*, cap. XXI, col. 203, t. 3, « nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate lex debet esse conscripta. » Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in XXII *De civ. Dei,* cap. VI, § 2, col. 759, t. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in V *Ethic.*, cap. VII, ponit tres partes justi[2] legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc[3] sunt leges communes; et quantum ad hujusmodi dicit quod « legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt, » puta quod « captivi statuto pretio redimantur. » Quædam vero sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid; et hujusmodi dicuntur « privilegia, » quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit : « Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt. » Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta sicut sunt sententiæ, quæ pro jure habentur et quantum ad hoc subdit[4] : « Et sententialia. »

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde, in X *Metaph.*, text. 4, Philosophus dicit quod « omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. » Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod « non est eadem certitudo quærenda in omnibus, » ut in I *Ethic.*, cap. III, in princ., et cap. VII, sub fin., dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat ut in paucioribus.

[1] Quoad primam partem Pomponius, lib. XXV *Ad Sabinum;* quoad secundam partem, Celsus Jubentius in Dig., lib. V.

[2] Al. : « species juris. »

[3] Reliquimus « hæc, » quia ita scripsisse videtur D. Thomas, prout habent omnes editiones et P. Nicolaï. Femininum in plurali est communiter « hæ; » sed reperitur etiam « hæc. » Sic Plautus, Aulul., Act. III, sc. v, v. 59, « hæc sunt atque aliæ multæ in magnis dotibus incommoditates. » — Parm.

[4] Ita Nicolaï; edit. Neap. 1763 : « subditur. »

Conclusio. — Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis, quam in particulari poni debet, et secundum personas, et negotia et tempora.

ARTICULUS II.

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. V *Etymol.*, cap. xx, col. 202, t. 3, quod « leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia. » Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I *De lib. arb.*, cap. v, § 13, col. 1228, t. 1[1] : « Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. » Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, lex ponitur ut quædam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem « debet esse homogenea mensurato, » ut dicitur in X *Metaph.*, text. 3 et 4 ; diversa enim diversis mensuris[2] mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem : quia, ut Isidorus dicit lib. V *Etym.*, c. xxi, col. 203, t. 3, « lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ. » Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso ; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto ; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur vel etiam vituperantur ; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset ; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim : et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov., xxx, 33 : *Qui nimis* emungit, elicit sanguinem ;* et Matth., ix, 17, quod *si vinum novum,* id est, præcepta perfectæ vitæ, mittant *in utres veteres,* id est, in homines imperfectos, *utres* rumpuntur, *et vinum effunditur,* id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt. ** Vehementer.*

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Augustinus in I *De lib. arb.*, cap. v, § 13, col. 1228, t. 1 : « Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit quæ per divinam providentiam vindicantur ; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt. » Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

Conclusio. — Quoniam, secundum Sapientis sententiam, *qui* nimium *emungit, elicit sanguinem ;* non potest humana lex, quæ promiscuæ ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia

[1] Scilicet *Oper.* Augustini. — [2] Edit. omittunt « mensuris. »

vitia cohibere, sed graviora tantum, sine quorum prohibitione societas humana servari non posset.

ARTICULUS III.

Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est. Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, a med., quod « præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti : similiter autem secundum alias virtutes et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens. »

Respondeo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet. Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatum, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis quæ ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter : uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia, et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur; et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est, vel mediate, vel immediate.

Conclusio. — Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos duntaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

ARTICULUS IV.

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth., xv, 6 : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isa., x, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes, injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei!* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur I Petr., II, 19 :

Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injuste.

Respondeo dicendum, quod leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur, secundum illud Prov., VIII, 15 : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales.

Injustæ autem sunt leges dupliciter : uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario prædictis : vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges : quia, sicut Augustinus dicit in lib. I *De lib. arbitr.*, cap. V, § 11, col. 1227, t. 1, « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. » Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth., V, 40, 41 : *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium**. Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur Act., V, 29, *obedire oportet Deo magis quam hominibus (a).*

* *Quicumque te angariaverit... cum illo et alia..., et qui vult tuam tollere tunicam, dimitte ei.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Rom., XIII, 1, *omnis potestas* humana *a Deo est;* et ideo *qui potestati resistit** in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

* *Non est ... nisi... resistit potestati.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

CONCLUSIO. — Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur.

ARTICULUS V.

Utrum omnes subjiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, I ad Timoth., I, 9, quod *lex justo non est posita.* Ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit, *Decretis,* caus. XIX, quæst. II, col. 1094 : *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom., VIII, 14 : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.* Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus[1], dicit, quod « princeps legibus solutus est. » Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

[1] Ulpianus, in Dig. Vet., lib. I, tit. 3, *De leg. senatusque const.*, c. XLI « Princeps. »

(a) Est de fide contra Wiclefum, Joannem Huss, Lutherum et alios leges humanas ecclesiasticas in foro conscientiæ ligare, et definitum est in concilio constantiensi et in tridentino. Non est de fide quoad leges humanas civiles, sed communiter a theologis admittitur illas pariter ligare in prædicto foro. In hac quæstione Gerson est benigne interpretandus.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., XIII, 1 : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, lex de sui ratione duo habet : primo quidem quod est regula humanorum actuum ; secundo quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus : uno modo sicut regulatum regulæ ; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter : uno modo, quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione : unde illi qui sunt de una civitate vel regno non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio ; alio modo, secundum quod regitur superiori lege : puta si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore ; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti ; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati ; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat ; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita,* quia *ipsi sibi sunt lex,* dum *ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis,* sicut Apostolus, ad Rom., II, 15, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita ; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti ; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud I Petr., II, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad tertium dicendum, quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis ; nullus enim proprie cogitur a seipso ; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud ps. L : *Tibi soli peccavi,* etc., dicit Gloss. ord., col. 919, t. 1, quod « rex non habet hominem qui sua facta dijudicet. » Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra *De constitutionibus,* cap. Cum omnes : « Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et Sapientis [1] dicit auctoritas : Patere legem quam ipse tuleris (*a*). » Et in *Codice,* lib. IV *De legibus et constitut.,* Theodosius et Valentinianus imperatores Volusiano præfecto scribunt : « Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri ; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus principatum. » Improperatur etiam his a Domino qui *dicunt, et non faciunt,* et qui aliis *onera gravia imponunt,* et ipsi nec *digito* volunt *ea movere,* ut dicitur Matth., XXIII, 4. Unde, quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus legem implere.

Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

CONCLUSIO. — Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur : non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.

ARTICULUS VI.

Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter

[1] Scilicet Catonis in *Rudiment.*

(*a*) Nescio an hic de Catone Prisco, vel de Dyonisio Catone poeta incerti sæculi agatur?

verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione,* cap. XXXI, col. 148, t. 3 : « In temporalibus legibus, quamvis de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ atque firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas. » Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia, Prov., VIII, 15 : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in IV *De Trinit.,* § 14, col. 107, t. 2 : « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus. » Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus[1] dicit, quod « nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem. » Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda; sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores[2] consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

CONCLUSIO. — Semper ei qui legi subditur verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.

[1] Modestinus, in *Dig. Vet.,* lib. I, tit. 3, *De leg. senatusque cons.,* lege XXV. — [2] Al. : « superiorem. »

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de mutatione legum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum lex humana sit mutabilis; 2° utrum semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit ; 3° utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis; 4° utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est. Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. v, a med., « mensura maxime debet esse permanens. » Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De lib. arbitr.*, cap. vi, § 14, col. 1229, t. 1 : « Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus : et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur : una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex se ipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum in I *De lib. arb.*, cap. vi, § 14, col. 1229, t. 1, quod « si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim depravatus idem populus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. »

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent; lex vero posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est, et ideo talis rectitudo mutatur.

Conclusio. — Cum lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur pro hominum, ac temporum variis conditionibus.

ARTICULUS II.

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semper lex humana, quanto aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur in II *Ethic.*, in princ. lib. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in *Decretis*, dist. XII, cap. v, col. 63 : « Ridiculum est, et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.

Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas; vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Jurisperito [1], quod « in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est. »

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. VI, circa fin.; et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ; non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

CONCLUSIO. — Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicæ utilitas.

ARTICULUS III.

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturæ, et a lege divina, ut ex supra dictis patet. Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem; unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo

[1] Ulpianus, in *Dig. Vet.*, lib. I, tit. 4, *De constit. principum*, lege II.

consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* XXXVI *ad Casulanum,* col. 136, t. 2 : « Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda ; et [1] sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. »

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris; lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire.

Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est; unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in *Synonym.*, lib. II, § 80, col. 863, t. 6 : « Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc manet ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

Conclusio. — Cum unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per

[1] Quæ sequuntur *Decretum* habet, dist. XI, cap. VII, col. 60.

(*a*) Quale tempus requiritur ut consuetudo legem abroget, vimque legis obtineat? Arbitrio prudentium juxta repetitionem actuum, et negotiorum qualitatem relinquitur : Vasquez, Tap., etc.

Decennium : Salmantic., Laym., Suarez. Et hoc decennium etiam contra leges canonicas sufficit : Less., Sa, Azor.

Sed hæc doctrina non probatur Salmanticensibus, Bonacinæ, Suarezio.

Quadraginta anni contra leges canonicas requiruntur : Bonacina, Layman, Diana ; et habetur ex cap. « De quarta, » et cap. « Adamus » de præscriptione. Non de legibus, sed de juribus et bonis immobilibus Ecclesiæ præscribendis hi textus intelligendi sunt, ut Lessius dicit.

Quidam pro civili annos inter præsentes decem, inter absentes viginti exigunt; quod et Henno pro lege abroganda non pro nova introducenda admittit. Alii volunt quod nullum tempus determinatum assignetur, sed sufficiat ut constet de consensu populi et principis, si per viam conniventiæ procedatur. Quando autem de tali consensu non constat, judicent prudentes attentis circumstantiis. Quod si per viam præscriptionis res ageretur, sufficeret etiam juxta Sotum et Serram quod manifeste constet consuetudinem esse inductam et receptam. Hanc sententiam bene probabilem Billuart appellat.

opera seu actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, legem causari, ut recte consuetudo vim legis habere dicatur.

ARTICULUS IV.

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit, lib. V *Etym.*, cap. xxi, col. 203, t. 3. Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ; quia, ut dicit Philosophus in I *Ethic.*, cap. ii, « bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis. » Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur præcipitur Deuter., i, 17 : *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit, lib. V *Etym.*, cap. iii, col. 199, t. 3. Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I ad Cor., ix, 17 : *Dispensatio mihi credita est.*

Respondeo dicendum, quod dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, qui [1] ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supra dictis patet. Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit, Luc., xii, 42 : *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus supra familiam suam?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus personæ requirit ut rationabiliter [2] in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde, sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit, ita in præceptis juris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

Conclusio. — Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat (*a*).

[1] Sic codd.; in edit. : « quia. » — [2] Sic codd.; in edit. : « rationabiliter ut. »

(*a*) Superior illicite sine causa legitima in sua vel inferioris lege dispensat, peccatque venialiter

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI.

(Et sex quæruntur.)

Consequenter considerandum est de lege veteri : et primo de ipsa lege; secundo de præceptis ejus.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum lex vetus sit bona; 2° utrum sit a Deo; 2° utrum sit a Deo mediantibus angelis; 4° utrum data sit omnibus; 5° utrum omnes obliget; 6° utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex vetus fuerit bona.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech., xx, 25 : *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit, lib. V *Etym.*, cap. III. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus Rom., VII, 8, 9, 10 : *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum;* et Rom., V, 20 : *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus, Act., XV, 10 : *Quid tentatis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri neque nos, portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom., VII, 12 : *Itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc qood consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi creatæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato : *Non concupisces rem proximi tui,* quod ponitur Exod., XX, 17 : ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apostoli, Rom., VII, 22 : *Condelector,* inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem;* et iterum ibid., 16 : *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius [1] dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 20, col. 718, t. 1. Est enim aliquod bonum perfectum et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis (*a*). Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis

tantum, nisi grave scandalum vel damnum ulterius sequatur, juxta Sotum, Navarr. Wigg.; sed mortaliter juxta Cajet., Sylv., Suar., Covarruv. et alios, quia est contra justitiam legalem et distributivam. Quæro autem unde injustitia etiam absque gravi scandalo vel damno mortalis esset? — Dispensatus peccat contra legem humanam juxta Gonet, Suar. et alios; contra legem naturalem tantum, juxta Cajet., Sylv., Bill. et alios, — ex gravitate materiæ aut præcepti, juxta Sylv., ex gravitate turpitudinis qua discordat a toto, juxta Billuart. Nota superiorem valide dispensare in sua vel sui inferioris lege.

Potest peccare superior dispensendo, et inferior dispensatus ob ignorantiam et bonam fidem excusari.

Potest e contra peccare dispensatus, et excusari dispensando superior ob improbitatem importunitatemve petentis, et propter periculum ne dispensandus ex negatione dispensationis pejor evadat.

[1] « Bonum autem quibuscumque perfecte inest, eadem et perfecta et simplicia atque integra bona reddit; quæ vero minus ipsum participant, imperfecta bona sunt. » Cord.

(*a*) Hunc textum perpende.

impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per exteriores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ: quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. *Gratia autem Dei vita æterna,* ut dicitur Rom., VI, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo; quia, ut dicitur Joan., I, 17 : *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr., VII, 19 : *Nihil ad perfectum adduxit lex* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona,* quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur; cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur : *Et judicia in quibus non vivunt,* id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur : *Et pollui eos in muneribus suis,* id est, pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum, quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit : *Occasione accepta, peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit, ut abundaret delictum ;* ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim, Rom., IX, 16 : *Non volentis neque currentis,* scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis est Dei.* Unde in ps. CXVIII, 32, dicitur : *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum,* scilicet per donum gratiæ et charitatis.

Conclusio. — Lex vetus, cum fuerit secundum rectam rationem tradita, et ea homines a concupiscentiis et peccatis abstinerint, bona fuit, quanquam non secundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus fuerit a Deo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea, Eccle., III, 14, dicitur : *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus persevérent in perpetuum.* Sed lex vetus non perseverat in æternum ; dicit enim Apostolus ad Hebr., VII, 18 : *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est. Ergo ad Deum, cui *nullus* est *similis in legislatoribus,* ut dicitur Job, XXXVI, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, I ad Timoth., II, 4, dicitur quod Deus *vult omnes homines* salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo. **Omnes homines vult.*

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XV, 6, loquens Judæis, quibus erat lex vetus data : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram*; et paulo ante præmittitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam;* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum, quod lex vetus a

(*a*) Marcio et Manichæi dicebant legem veterem fuisse malam : hanc, quia malam, Apelles a quo Apellitæ evertere conatus est.

bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter : uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit, Luc., ult., 44 : *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in Prophetis* de me*; et Joan., v, 46 : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit ad Gal., III, 23 : *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat.* Manifestum est autem quod ejusdem est disponere ad finem, et ad finem producere : et dico ejusdem per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth., XII, 26 : *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus*.*

* Necesse est... lege, Prophetis, et Psalmis.

* Adversus se divisus est.

Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem ; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit ad Galat., III, 24 : *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent ; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore : quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde ad Galat., III, 25, dicit Apostolus : *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

Conclusio. — Lex vetus, quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non a diabolo sed a Deo data est.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus data fuerit per angelos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim nuntius dicitur ; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud ps. CII, 20 : *Benedicite Domino, omnes angeli ejus*....* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur ; dicitur enim Exod., XX, 1 : *Locutusque est Dominus sermones hos*; et postea subditur : *Ego sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

* Facientes verbum illius.

2. Præterea, sicut dicitur Joan., I, 17, *lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit a Deo ; dicitur enim Exod., XXXIII, 11 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus* ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate est a Deo.

* Solet loqui homo ad amicum suum.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis animarum ; angeli vero sunt *administratorii spiritus,* ut dicitur ad Hebr., I, 14. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat., III, 19 : Lex data est *per angelos in manu Mediatoris ;* et Act., VII, 53, dicit Ste-

(*a*) Marcio dixit legem veterem a diabolo processisse; Cerdo et Manichæi Deum legis veteris non esse Patrem D. N. Jesu Christi.

phanus : *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

Respondeo dicendum, quod lex data est a Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat in IV cap. *Cœlest. hierar.*, § 2, col. 179, t. 1, quod « divina debent deferri ad homines mediantibus angelis [1], » specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit.

Dictum est enim, quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta Novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Hebr., I, 2, probat eminentiam novæ legis ad veterem : quia in Novo Testamento *locutus est nobis* Deus *in Filio suo;* in Veteri autem Testamento est sermo factus per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio *Moralium,* c. I, § 3, col. 517, t. 1, « angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo angelus, modo Dominus memoratur; angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat; » et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XXVII, col. 477, t. 3, in Exodo dicitur : *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulo post subditur : *Ostende mihi gloriam tuam.* « Sentiebat ergo quid videbat, et quod non videbat desiderabat. » Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem,* secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum, quod solius principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit.

CONCLUSIO. — Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediate a Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.

ARTICULUS IV.

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est. Sed salus illa non erat futura solum in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa., XLIX, 6 : *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act., X, 34, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet* Deum, et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis via salutis debuit aperiri [2]. **Eum, et operatur.*

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est. Sed ministeria angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit; dicitur enim Eccli., XVII, 14 : *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur Rom., III, 1 : *Quid ergo amplius Judæo est?... Multum per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei;* et in psal. CXLVII, 20, dicitur : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

[1] « Per ipsas (cælestes essentias) nobis nostræ revelationes transmittuntur. » Cord. — [2] In edit. : « viam aperire. »

Respondeo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Judæorum data sit lex quam aliis populis : quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur : quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod., XXXII, et Amos, V, 25 : *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus* Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut., IX, 6 : *Scito, quod non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit* tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur : *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Gal., III, 16, dicens : *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno : Et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev., XIX, 2 : *Sancti estote quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa., XLI, 2 : *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut., IV, 36 : *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.*

* *Israel?... Moloch vestro.*

* *Dederit.*

Si autem rursus quæratur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, vocatur conveniens responsio[1] Augustini, qua dicit *Super Joan.*, tract. XXVI, § 2, col. 1607, t. 3 : « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. »

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom., IX, 4 : *Quorum,* scilicet Judæorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est* secundum carnem.*

* *Adoptio est..., est Christus.*

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanctorum,* c. VIII, § 14, col. 971, t. 10 : « Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet; » hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud psal. XXXV, 6 : *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

Conclusio. — Quoniam promissiones de Christo Judæorum patribus factæ sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligarentur[2] ad ob-

[1] Sic codd.; in edit. : « et non alium, conveniet responsio. » — [2] Parm. : « obligabantur. »

servandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in psal. XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim Deut., XXVII, 26 : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum judaicum et ad observantias legis admittebantur; dicitur enim Exod., XII, 48 : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IX cap. *Cælest. hierarch.*, § 3, col. 262, t. 1, quod « multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. » Sed constat quod gentiles legem non servabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Respondeo dicendum, quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta.

Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est, data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut., XVIII, 13 : *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet per Deut., XXVI, 3 : *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo,* etc. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficitur melioris conditionis; et ideo quanto populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tanto dignior aliis populis erat; unde dicitur Deut., IV, 8 : *Quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam sæculares.

Ad tertium dicendum, quod gentiles perfectius et securius[1] salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

CONCLUSIO. — Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Judæis propria superaddebat; populus judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est. Sed statim homo post

[1] Nota textum; dicit solummodo : « securius et perfectius. »

(*a*) Sensus hujus articuli ille est : de necessitate salutis gentiles ad observantiam legis veteris non tenebantur.

peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen., XII. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

2. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II Reg., XXIII, 1 : *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat., III, 19, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit, col. 576, t. 2. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Respondeo dicendum, quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi.

Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom., VII. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit ad Rom., VIII, 3, *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum... ut justificatio legis impleretur in nobis*. Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc primo[1] maxime necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari : tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus ; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam « servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit, » ut Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. III, a med.

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus Rom., IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

Conclusio. — Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, qua homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectius ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.

[1] Ita cod.; edit. : « tunc maxime populo necessarium. »

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis: et primo de distinctione ipsorum; secundo de singulis generibus distinctis.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum; 2° utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia; 3° utrum præter moralia contineat cæremonialia; 4° utrum contineat præter hæc judicialia; 5° utrum præter ista tria contineat aliqua alia; 6° de modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom., XIII, 9 : *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum.* » Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, Matth., VII, 12, dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., II, 15 : *Legem mandatorum decretis evacuans;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Respondeo dicendum, quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem.

Unde dicendum est, quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum, et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, I ad Timoth., I, 5 : *Finis præcepti charitas est*;* ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus Matth., XXII, 40 : *In his duobus mandatis pendet omnis lex* et prophetæ.*

* *Est charitas.*

* *Universa lex.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in X *Ethic.*, cap. VIII, parum a princ., « amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum, » dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth., XIX, 19 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* unde est quædam explicatio istius mandati.

CONCLUSIO. — Unum tantum præceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi : plura vero secundum diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur.

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus contineat præcepta moralia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturæ, ut supra habitum est. Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet I ad Corinth., III. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud psalm. CXVIII, 93 : *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XVII, 9 : *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hereditavit illos.* Disciplina autem pertinet ad mores : dicit enim Glossa ordin., ad Hebr., XII, super illud : *Omnis disciplina*, col. 667, t. 2 : « Disciplina est eruditio morum per difficilia. » Ergo lex a Deo data præcepta moralia continebat.

Respondeo dicendum, quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia; ut patet Exod., XX, 13 : *Non occides*; *Non furtum facies.*

Et hoc rationabiliter ; nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli., XIII, 19, *Omne animal diligit simile sibi;* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit., XIX, 2 : *Sancti estote, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, « quæ facit bonum habentem. » Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari ; et hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur a lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali ; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum, sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum, ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat in lib. *De Spiritu et littera*, cap. XIV, col. 215, t. 10, etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

CONCLUSIO. — Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem, dari de virtutum actibus præcepta : et hæc sunt præcepta moralia.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum per-

tinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., « divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert. » Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est, videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in II *De doctr. christ.*, cap. III, col. 37, t. 3, « verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. » Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deuter., IV, 13 : *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis*. Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum ; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ab bonum commune hominum : et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur ; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere : qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi munia, id est dona Cereris, quæ dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt[1], eo quod primo[2] ex frugibus oblationes Deo offerebantur ; sive, ut Maximus Valerius refert, lib. I, num. 10, nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido juxta Romam, quod Cære vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt et reverentissime habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo ; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale ; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia ; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit I cap. *Cœlest. hier.*, § 2, col. 122, t. 1, « divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. » Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui

[1] Edit. omittunt : « ut quidam dicunt. » — [2] Al. : « prima ; » item : « primæ. »

(*a*) En verba Valerii Maximi :

« Inde institutum est sacra cæremonias vocari quia Cæretani ea in fracto reipublicæ statu perinde ac florente coluerunt. » Idem aliis verbis Aulus Gellius, lib. IV, c. IX. Macrobius tamen cæremonias a « carendo » derivat, quia religio propter sanctitatem aliquam remota et seposita a nobis est, nosque quasi relinquit. Sed Livius, lib. V, scribit L. Albinum de plebe virum, virgines sacerdotes, sacraque plaustro Cære provexisse, unde cæremoniis sit enatum nomen. Porro Cære est nomen urbis in Hetruria insignis, quæ fuit olim totius regionis caput. Primo Agyllina, deinde Cære vocata est, quia, Lydis adversus Agyllinos bella gerentibus, cum quidam murum subiens urbis nomen percontatus fuisset, ei Thessalus quidam de muro χαῖρε respondit. Vocatur nunc Cervetere, id est Cære vetus, et in patrimonio Ecclesiæ, tribus milliaribus a mari Mediterraneo, viginti quinque milliaribus a Roma distat.

proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

Conclusio. — Cum per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solum interioribus, sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in ea dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.

ARTICULUS IV.

Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus *Contra Faustum,* lib. VI, cap. ii, col. 227, t. 8, quod « in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ. » Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud psal. cxviii : *A judiciis tuis non declinavi,* dicit Glossa ord. Cassiod. : « Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi. » Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud psal. xciii, 15 : *Quoadusque justitia convertatur* in judicium.* Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

* *Convertatur justitia.*

Sed contra est quod dicitur Deut., vi, 1 : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ, atque judicia.* Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta ; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam ; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia.

Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : scilicet moralia, quæ sunt de dictamine legis naturæ; cæremonialia, quæ sunt determinationes cultus divini; et judicialia, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ.

Unde cum Apostolus, Rom., vii, 12, dixisset quod *lex est sancta,* subjungit quod *mandatum sanctum et justum, et bonum :* justum quidem quantum ad judicialia; sanctum quantum ad cæremonialia, nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum; bonum, id est, honestum, quantum ad moralia.

Ad primum ergo dicendum, quod tam præcepta moralia quam etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad secundum dicendum, quod judicium significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur ; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter., v, 1 : *Audi, Israel, cæremonias atque judicia ;* quandoque vero judicialia et cæremonialia, sicut dicitur Lev., xviii, 4 : *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis :* ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* vero ad judicialia et cæremonialia.

Ad tertium dicendum, quod actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia ; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

Conclusio. — Præter moralia et cæremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam justitiæ inter homines servandæ determinationes.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est. Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut., XI, 1, dicitur : *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta*, et cæremonias, et judicia, atque mandata.* Sed *præcepta* pertinent ad moralia, ut dictum est. Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege quæ dicuntur *mandata.*

* *Præcepta ejus.*

3. Præterea, Deut., VI, 17, dicitur : *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepit*.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

* *Præcepit tibi.*

4. Præterea, in psal. CXVIII, 93, dicitur : *In æternum non obliviscar justificationes tuas;* Gloss. interl. : « Id est, legem. » Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes.*

Sed contra est quod dicitur Deut., VI, 1 : *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis;* et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua vero tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti; aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuteronom., VI, 4 : *Audi Israel : Dominus Deus tuus Deus* unus est;* et illud Gen., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantium legem, et pœnæ transgredientium[1], ut patet Deut., XXVIII, 1 : *Si audieris vocem Domini Dei tui..., faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes,* secundum quod Deus aliquos juste punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum : unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis : sicut Philosophus in V *Ethic.,* cap. VII, distinguit duplex justum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex : dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; et secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur vel prohibentur in lege, sicut : *Non occides, Non furtum facies;* et hæc proprie dicuntur « præcepta. » Quædam vero præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius; et ista possunt dici « mandata, » quia quamdam inductionem habent et persuasionem, sicut illud Exod., XXII, 26 : *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei,* et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit in princ. *Procem. in Marc.*[2], quod « in præceptis est justitia, in mandatis vero charitas. » Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia,* inquantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *justificationes,* inquantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

* *Noster Dominus.*

Ex quibus omnibus apparet quod omnia

[1] Al. : « observantibus... transgredientibus. » —

[2] Parm. : « et habetur in Glossa. »

legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus; alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit, libro II *De invent.*, aliquant. ante fin. Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Conclusio. — Quævis legis præcepta vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia sunt : si qua vero alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur Deut., x, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. xxxvi, col. 25, t. 6, quod « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris : quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum, in II *Polit.*, cap. vii.

2. Præterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle., ix, 2 : *Universa æque* eveniunt *justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti* (*a*). Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Isa., i, 19 : *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis; quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra, quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat., iii. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philip., iii, 13 : *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo**. *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum : perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant.

**Sunt priora extendens meipsum.*

Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod « cupiditas » qua homo constituit finem in tempo-

(*a*) Hunc textum aliter allegaverat D. Thomas, in alio articulo.

ralibus bonis, « est charitatis venenum ; » sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud psalm. XLVIII, 19 : *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi**. *Ei.

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis ; lex vero divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum ; et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias Veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant ; et statim declinantes a præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab effectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur ; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum, secundum quod dicitur, Matth., XV, 8 : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*[1].

Conclusio. — Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manu duceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS.

(Et duodecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis ; et primo de præceptis moralibus, secundo de cæremonialibus, tertio de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum omnia præcepta veteris legis sint de lege naturæ ; 2° utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum ; 3° utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi ; 4° de distinctione præceptorum decalogi ; 5° de numero eorum ; 6° de ordine ; 7° de modo tradendi ipsa ; 8° utrum sint dispensabilia ; 9° utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto ; 10° utrum modus charitatis cadat sub præcepto ; 11° de distinctione aliorum præceptorum moralium ; 12° utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli., XVII, 9 : *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hereditavit illos*[2]. Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ : quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes ; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides ; unde etiam dicitur ad Gal., V, 6, quod *fides per dilectionem** *operatur*. Sed fides non continetur sub lege naturæ ; quia ea quæ sunt fidei sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ. *Charitatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., II, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt ;* quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondeo dicendum, quod præcepta moralia a cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt ; mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit a

[1] Parm. : « Isa., XXIX, 13. » At locus Isaiæ hic est : *Appropinquat populus iste ore suo, labiis suis glorificat me ; cor autem ejus longe est a me.*

[2] Alibi dixerat S. Thomas : *legem disciplinæ.*

naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est, ex quibus diversimode procedi potest ad judicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi congruunt[1], omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode.

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut : *Honora patrem tuum, et matrem,* et : *Non occides; Non furtum facies;* et hujusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, Lev., XIX, 32, et alia hujusmodi. Quædam vero sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis; sicut est illud : *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum,* Exod., XX, 4, 7.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Præcepta moralia, cum de his sint quæ, quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium a ratione naturali aliquo modo derivatur; necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.

[1] Al. : « conveniunt. »

ARTICULUS II.

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud psalm. CXVIII, 8 : *Justificationes tuas custodiam.* Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus, libro V *Etym.*, cap. XXI, col. 203, t. 3. Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I et II, et XI. Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus justitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. *De parad.*, cap. VIII, § 39, col. 309, t. 1, quod « peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum, quod, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus in sua *Polit.*, lib. III, cap. IX, et lib. IV, cap. I, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur a rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ

est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum, in V *Ethic.*, cap. I, a med. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam vero quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium; sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat, in V *Ethic.*, cap. ult., quamdam justitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

Conclusio. — Moralia præcepta, cum ordinent rationem humanam ad Deum, cumque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus; licet quidam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.

ARTICULUS III.

Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt : *Diliges Dominum Deum tuum*, et *diliges proximum tuum*, ut habetur Matth., XXII, 37. Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius e converso. Sed inter præcepta decalogi est unum cæremoniale, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices*, Exod., XX, 8. Ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est quod, Matth., V, super illud : *Beati estis, cum maledixerint*, etc., dicit Glossa ordin., quod « Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat. » Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quod præcepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero præcepta proposuit populo per Moysem. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum : illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sa-

pientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt a Deo ad populum, mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimode : nam illa quæ sunt prima et communia continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud psal. XLV, 11 : *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus;* et secundum hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia; et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus justitiæ; et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

Conclusio. — Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliqua ratione reduci possunt.

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta decalogi convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio decalogi : *Non habebis deos alienos coram me,* pertinet ad fidem; quod autem subditur : *Non facies, sculptile,* etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit, q. LXXI *In Exod.,* col. 620, t. 3.

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut : *Honora patrem et matrem,* et : *Non occides.* Sed hoc quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus,* est affirmativum; quod autem subditur : *Non habebis deos alienos coram me,* est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit loc. cit.

3. Præterea, Apostolus ad Rom., VII, 7, dicit : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces;* et sic videtur quod hoc præceptum : *Non concupisces,* sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa *Super Exod.,* loc. cit., col. 250, t. 2[1], ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim, lib. VII *Comment. in Lev.,* cap. XXVI, super illud : *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes,* dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit : *Ego sum Dominus Deus tuus;* secundum sit : *Non habebis deos alienos coram me;* et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus, Oseæ, X, super illud : *Propter duas iniquitates tuas,* col. 908, t. 6. Tertium vero præceptum esse dicit : *Non facies tibi sculptile;* quartum vero : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit : *Honora patrem et matrem tuam;* secundum : *Non occides;* tertium : *Non mœchaberis;* quartum : *Non furtum facies;* quintum : *Non falsum testimonium dices;* sextum : *Non concupisces.*

Sed primo hoc videtur inconveniens quod præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit Matth., VI, 24 : *Nemo potest duobus dominis servire,* ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere : *Ego sum Dominus Deus tuus,* et : *Non habebis deos alienos.*

Unde Origenes, *Homil.* VIII *in Exod.,* col. 351, t. 2, distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo

[1] Scilicet t. 2 Glossæ ordin. Strabi.

pro uno præcepto; secundum vero ponit : *Non facies sculptile;* tertium vero : *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quartum : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia vero sex ponit, sicut Hesychius (*a*).

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis; nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem seraphim, ut dicitur Exod., xxv; convenientius Augustinus, loc. sup. cit., ponit sub uno præcepto : *Non habebis deos alienos,* et : *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus, ibid., ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum; et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt[1] danda de latria quam de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent, ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere* quia est,* ut dicitur ad Hebr., xi, 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

* *Credere oportet accedentem.*

Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso[2]. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : *Non furtum facies,* et de hoc quod est *conservare rem alienam,* vel *restituere eam;* et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus, loc. supra cit., distinguit diversa præcepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, c. v.

Conclusio. — Præceptorum decalogi tria ad Deum hominem ordinant, septem vero reliqua ad proximum.

ARTICULUS V.

Utrum præcepta decalogi convenienter enumerentur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, lib. *De parad.*, cap. viii, § 39, col. 309, t. 1, est « transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare

[1] In edit. : « aliqua præcepta. »

[2] Edit. addunt : « et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. »

(*a*) De Hesychio Commentarii cujusdam in Leviticum auctore eruditi disputant. Illud opus cardinalis Duperron tribuit Hesychio, Salonensi in Dalmatia episcopo versus ann. 418; Trithemius et Sixtus Senensis Hesychio, S. Gregorii Nazianzeni discipulo; Bellarminus ac Possevinus Hesychio Hierosolymitano patriarchæ; opinio communis Hesychio simplici Hierosolymitano presbytero. Hesychius ipse fatetur se esse simplicem presbyterum in urbe Hierusalem scribentem. Idiomate græco compositum, latino idiomate postea redditum est opus, quod falso asseruit P. Mabillonius extare græco-latinum.

contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cum dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios : mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud I Timoth., I, 5 : *Finis præcepti est charitas.* Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur : *Non mœchaberis, Non furtum facies ;* et seorsum peccatum cordis, cum dicitur : *Non concupisces rem proximi tui,* et : *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur : *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deut., IV, 13 : *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur : quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati ; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et deinde[1] alia præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo : primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat ; et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur : *Non habebis deos alienos.* Reverentia autem ad dominum requirit[2] ut nihil injuriosum in eum committatur ; et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi ; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat ; et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo ; quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ ; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur : *Non occides :* quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis ; et hoc prohibetur, cum dicitur : *Non mœchaberis :* quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque ; et quantum ad hoc dicitur : *Non furtum facies.* Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur : *Non concupisces.*

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum : quorum primum pertinet ad opus ; unde ibi dicitur : *Non facias sculptile.* Secundum ad os ; unde dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor ; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

[1] In edit. : « inde. » — [2] Ita cum theologis et Nicolaï editi passim. Edit. Rom., cum cod. Alcan. : « requiritur. »

Vel secundum Augustinum, *Conc.* I *in psalm.* XXXII, § 6, col. 281, t. 4, per primum præceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat; vel quia dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi; in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum.

Aliter potest dici quod præcepta decalogi sunt illa quæ immediate populus recipit a Deo; unde dicitur Deut., x, 4 : *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus**. Unde oportet præcepta decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

* *Dominus ad vos.*

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et. similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod., xx, 11, pro ratione hujus præcepti ponitur : *Sex enim diebus fecit Deus cælum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam : quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa., LVIII, 13 : *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium publicum liberationis in Ægypto [1], et propter futuram passionem Christi; quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Hebr., VI, 16 : *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur [2]. Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa, scil. interl., exponit : « Non dices Christum esse creaturam. »

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli injuriam faciat; et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ; et ideo non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium

[1] Al. : « præteritæ... ex Ægypto. »

[2] Ita cum theologis et Nicolaï edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique, edit. Rom. et Patav. an. 1698 : « Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur. » Madalena legendum conjectat, « perhibetur, » pro, « prohibetur. »

vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios « ut aliquid ipsorum, » sicut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XII, circa princ. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia; quia proximus et veritas naturaliter amantur; et non desiderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

Conclusio. — Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum, et proximum disponerentur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter ordinentur decem præcepta decalogi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud I Joan., IV, 20 : *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit*; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

* *Non diligit fratrem suum.*

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium[1], in *Comm. prædim.*, lib. IV *In categorias Aristotelis*, col. 277, t. 2, « prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. » Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata* sunt.* Sed præcepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est. Ergo convenientem ordinem habent.

* *Sunt a Deo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci : et hujus contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primo ponitur

[1] Colligitur ex commento in hæc verba : « Amplius in contrariis quidem existente, susceptibili. »

præceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum ; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit. Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam; etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendæ virtutes, secundum illud psalm. XXXIII, 15 : *Declina* a malo, et fac bonum;* et Isa., I, 16 : *Quiescite agere perverse, discite bene facere;* tamen cognitione prior est virtus quam peccatum, quia « per rectum cognoscitur obliquum, » ut dicitur in I *De anima*, text. 85. Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Rom., V, dicitur; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est; quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt « primæ tabulæ, » ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

*Diverte.

Ad tertium dicendum, quod, etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

CONCLUSIO. — Debito et convenienti ordine decem decalogi præcepta disposita sunt.

ARTICULUS VII.

Utrum præcepta decalogi convenienter tradantur.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. II *Etym.*, cap. X, col. 130, t. 3, quod « omnis lex ratione constat. » Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia a Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur « lex timoris, » inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim Prov. III, 3 : *Describe* ea *in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quod dicitur Sap., XI, 21, quod Deus *omnia fecit* in numero, pondere et mensura.* Multo magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

*Disposuit... mensura et numero.

Respondeo dicendum, quod in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur Deut., IV, 6 : *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim : si est album, non est nigrum; non autem sequitur, si non est nigrum, ergo est album; quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam

quod « non esse faciendum injuriam, » quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam « esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur. » Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. ult., a med. Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur : unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa præcepta quæ sunt pure moralia habent manifestam rationem; unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto : *Non facies sculptile;* et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in[1] illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. ult.; et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ, et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

Conclusio. — Convenientissime tradita sunt decem legis præcepta, cum ex divina processerint sapientia.

ARTICULUS VIII.

Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed justum[2] naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosopus dicit in V *Ethic.*, cap. VII. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est. Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus, II ad Cor., II, 10 : *Nam et ego si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum præceptum legis humanæ homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum : dicitur enim I Machab., II, 41 : *Et cogitaverunt in die illa dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est, quod Isa., XXIV, 5, quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt jus; dissipaverunt fœdus sempiter-*

[1] Nicolaï omittit « in. » — [2] Al. : « jus. »

num: quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observetur, contrariatur[1] intentio legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt; puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid injuste vel male, hujusmodi præcepta essent indispensabilia; sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris; puta si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.

Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei; nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de justo naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ; hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam: sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, II ad Timoth., II, 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ipsum[2] ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, in hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in I *De lib. arbit.*, cap. IV, col. 1225, t. 1. Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ

[1] Al.: « observaretur, contrariaretur intentioni. » — [2] « Ipsum » omittunt edit.

(*a*) Ockam, Gerson, Petrus de Aliaco et alii pauci antiqui Deum opinati sunt posse dispensare absolute in omnibus præceptis legis naturæ, imo totam legem illam abrogare, ita ut odium Dei ipsum non esset peccatum. Sed hæc opinio inolevit. — Scotistæ cum Scoto tenent Deum dispensare posse in præceptis secundæ tabulæ tantum, excepto præcepto de mendacio, seu potius de falso testimonio. Communius theologi sentiunt Deum in nullo præcepto legis naturæ dispensare posse proprie, sed improprie solummodo. Est D. Thomæ quem in hac quæstione P. Henno male intellexit. Licentiatus quidam contendebat Deum nec improprie in secundæ tabulæ præceptis dispensare posse. Porro dispensatio improprie dicta locum habet cum legislator sic materiam legis mutat ut sub lege comprehendi desinat. Quoad præcepta decalogi a quibus dispensaret Deus, quæstio videtur esse de nomine.

si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus; quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi, quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth., XII.

Conclusio. — Cum decem præcepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.

ARTICULUS IX.

Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis juste operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii, XVI, 20, præcipitur: *Juste quod justum est persequeris*[1]. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maxime cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, a med., et lib. I, cap. IX et cap. XIII. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim in psal. XCIX, 1: *Servite Domino in lætitia;* et II ad Corinth., IX, 7: *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa dicit: « Quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. » Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. IV vel V. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. ult. Nam illud proprie cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter, lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare; quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia homines vident *ea quæ parent,* ut dicitur I Regum, XVI, 7. Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud psalmi VII, 10: *Scrutans corda et renes Deus.*

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. IV. Quorum primum est, « si aliquis operetur sciens. » Hoc autem dijudicatur et a lege divina, et a lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel

[1] Parm.: *exequeris.*

ad veniam, tam secundum legem humanam quam secnndum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens et propter hoc eligens ; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est. Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solum divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth., v, 22 : *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Tertium autem *ut firmiter et immobiliter habeat et operetur;* et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine, neque a Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quod fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus : de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur ; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis : et quodammodo non; secundum quod delectatio consequitur habitum. « Delectatio enim operis est signum habitus generati, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. II vel III. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

Conclusio. — Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.

ARTICULUS X.

Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth., XIX, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim I ad Cor., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus I ad Cor., X, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum, in lib. *De hæresibus,* hæresi LXXXVIII, col. 47, t. 8. Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed contra est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de ge-

nere bonorum, peccat mortaliter; quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub præcepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod est quidam actus per se; et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet : *Diliges Dominum Deum tuum,* et : *Diliges proximum tuum.* Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam; et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum; hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ *est finis præcepti,* ut dicitur I ad Tim., I. Dictum est enim supra, quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit sub præcepto : hoc est dictum[1], quod in hoc præcepto : *Honora patrem,* non includitur quod honoretur pater ex charitate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dixit : *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum,* sed : *Serva omnia mandata;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum; et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est : *Honora parentes,* sed ex vi hujus præcepti : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione[2] modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis; quod non fit sine gratia : et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

Conclusio. — Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur; non autem sub cæteris præceptis : unde hoc præcepto : *Honora patrem,* non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solum, ut honoretur pater.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit Matth., XXII, 40 : *In duobus* præceptis charitatis *universa pendet lex* et prophetæ.* Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere. *Lex pendet.

2. Præterea, præcepta moralia a judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est. Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est. Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est. Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujus-

[1] Ita habet Nicolaï; quam lectionem retinuimus utpote verisimiliorem. Edit. Neapolitana 1763, et aliæ habent « dictu. »

[2] Ita cum mss. editi omnes quos vidimus. Theologi « de observatione. »

modi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur legalia præcepta moralia quæ sunt præter[1] decalogum.

Sed contra est quod in psal. XVIII, 8, dicitur : *Lex domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, præcepta judicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent; quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt rectissima[2], et adeo manifesta, quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est, quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili etiam videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta sunt principia cognoscendi eorum[3] quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut., XVIII, 10 : *Non* inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem..., nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ Lev., XIV, et prohibitio falsæ doctrinæ Deut., XIII. Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum; secundum illud Lev., XIX, 33 : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet violationis[4] contra proximum, sicut illud Lev., XIX, 16 : *Non stabis contra sanguinem proximi tui;* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev., XIX, 17 : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut., XXIII, 17 : *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev., XVIII, 22 : *Cum masculo non commiscearis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut., XXIII, 19 : *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram;* et prohibitio fraudis, secundum illud Deut., XXV, 13 : *Non habebis in sæculo diversa pondera:* et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod., XXIII, 2 : *Nec in judicio, plurimorum acquiesces sententiæ, ut a veritate* devies;* prohibitio mendacii, sicut ibi 7, subditur : *Mendacium fugies;* et prohibitio detractionis, secundum illud Lev., XIX, 16 : *Non eris criminator et* susurro in populis.* Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

* Nec. — * Vero. — * Nec.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod præcepta

[1] Sic codd.; al. : « in lege alia præcepta moralia præter. » — [2] Sic codd.; in edit. : « communissima. » — [3] Ita edit. Patav. et Rom.; Nicolaï, « ea. » —

[4] Sic codd.; quamvis Nicolaï dicat se in suo manuscripto legisse : « molitionis, » quod non vellem negare.

cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut., xx, 3, ubi mandatur sacerdoti[1] : *Nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur coactioni[2] paternæ; quia contrariatur bono domestico ; unde dicitur Deut., xxi, 20, ex persona parentum : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis.*

Conclusio. — Cum ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solum sapientibus est manifesta; convenienter illa ad decalogum, ad quem secundum aliquam rationem reducuntur, superaddita sunt.

ARTICULUS XII.

Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus, Rom., II, 13 : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea, Levit., xviii, 5, dicitur : *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis*. Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quædam justitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II ad Cor., III, 6 : *Littera occidit;* quod secundum Augustinum, in lib. *De spiritu et littera,* cap. xiv, col. 215, t. 10, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

Respondeo dicendum, quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita justificatio primo et proprie dicitur ipsa factio justitiæ; secundario vero et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus, *Contra Faustum,* lib. XXII, cap. xxiv, col. 417, t. 8, etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.

Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est quod justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc justificatio dupliciter dicitur : uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiæ; alio vero modo, secundum quod opera justitiæ operatur; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet. Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera justitia de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom., iv, 2 : *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Hæc[3] igitur justitia causari non poterat per præcepta

[1] Ita codd.; edit. addunt : « ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio. » — Hæc sunt vera sed non necessaria in hoc loco ad sensum perfectum. Sensus etenim est : datur præceptum proponendum, et mandatur sacerdoti hoc præceptum proponendum : *Nolite,* etc.

[2] « Coactioni, » sic codd., et bene; nam audi Deuteronomium, c. xxi, v. 18 et 20 : *Si genuerit homo filium... qui... coercitus obedire contempserit... dicent : Filius noster... comessationibus vacat.* Sed loco « coactioni, » edit. habent : « monitioni. »

[3] Hic, propter omnium mss. editorumque librorum perturbatam lectionem, varii editores varia confinxerunt. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus hu-

moralia, quæ sunt de actibus humanis; secundum præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando. Ita sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se justum; aliter tamen, et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur [1] in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo [2] de hujusmodi præceptis dicitur quod « non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. » Præcepta vero moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali [3], vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est *omnis virtus*, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I, a med. Præcepta vero judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi justificationem pro executione justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal., III.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humanæ justificant justitia acquisita, de qua non quæritur ad præsens, sed solum de justitia quæ est apud Deum.

Conclusio. — Præcepta legis moralia proprie non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, qua ex injusto quispiam fit justus apud Deum: sed improprie, eam videlicet significando et ad eam disponendo.

manis, et (deest « et » in cod. Al.) secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando. (In cod. cit., statim sequitur : « Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ. ») Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant; aliter, etc. » Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia (lege « moralia ») justificare non poterant, justitiam causando. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic præcepta moralia justificabant, inquantum continebant id quod est secundum se justum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter. » Alii codices eamdem præter « propter » lectionem exhibent. Edit. Rom. : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc., » ut in cod. Venet. — Nicolaï primus aliter omnia compegit, quem secuti sunt editor. Patav. et Parm. En ipsius textus : « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. »— Nos autem octo codices similem lectionem habentes invenimus, et addita sive Lovaniensium theologorum, sive P. Nicolaï deserenda judicavimus, unico verbo codicum emendato. Loco enim hujus lectionis : « illa sacramenta, » quia vox « illa » non tam nitide in omnibus codicibus exaratur quin legi possit in quibusdam codicibus : « ita, » hanc ultimam lectionem : « ita sacramenta » elegimus, ut sit sensus : Hæc justitia (infusa scilicet a Deo per gratiam) causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; secundum præcepta moralia (hi actus humani) justificare non poterant, justitiam causando (quia scilicet justitia vera non causabatur secundum præcepta moralia veteris legis). Ita sacramenta veteris legis, etc. — Nulla in sequentibus intricatio manet. Unde, unico verbo forsitan emendato (si tamen aliter D. Thomas scripserit), tanti doctoris textum tractantes, nil addere, nil subtrahere voluimus. Periti videant!

[1] Al. : « exhibebant. »

[2] Ita codd. passim et editi; cod. Alcan. : « et solum. »

[3] Ita cod. Venet., cum aliis nonnullis, et edit. Rom.; Al. deest « vel in generali; » Nicolaï « secundum se justum etiam in speciali. »

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus [1] : et primo de ipsis secundum se ; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum,

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quæ sit ratio præceptorum cæremonialium; 2° utrum sint figuralia ; 3° utrum debuerint esse multa; 4° de distinctione ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit., XI, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit., XIX, 19, *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris,* et iterum quod præcipitur Num., XV, 38 : *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, quæ in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est regulæ, salutis, nam chere [2] in græco idem est quod « salve. » Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solum illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses dicit, lib. *Dux errant.*, cap. XXVII et XXVIII, quod « præcepta cæremonialia » dicuntur « quorum ratio non est manifesta. » Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase [3], Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod., XVIII, 19 : *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... : ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem hujus nominis posita est supra, ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium

[1] Scribendum esse « cærimonia, » et non « cæremonia, » et sic « cærimonialium, » et non « cæremonialium, » juxta emendatiorem orthographiam docent critici. Sed invenitur etiam cæremonia et cæremonialia a nonnullis adhibitum ; et nos orthographiam servavimus, quam suo tempore secutus est D. Thomas. — Parm.

[2] Parm. habet : « χαῖρε. » Lepidum esse dicit P. Nicolaï quod aliqui a χαῖρε (chere) nomen cæremoniarum deducant. Lector supra videre potuit in notula quam conscripsimus quomodo nomen cæremoniarum ab urbe cære derivatum est, et quomodo insuper nomen hujus urbis a græco χαῖρε processit. Unde P. Nicolaï imitari debuisset prudentiam D. Thomæ : « nec illa expositio nominis, etc... Potest dici tamen. »

[3] « Phase, » seu Paschatis; « scenopegia » seu festum tabernaculorum, quod octiduo celebrabatur in mense Tisri, hoc est septimo, a Judæis; sed quandoque etiam festum encæniorum vocatur scenopegia, quia illi erat simile; utrumque enim celebratur magna totius populi lætitia, cum ramis, tubis et tympanis.

Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis : unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev., XXIV.

Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum.

Potest dici tamen quod cum salus hominis sit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum ; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis; non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

Conclusio. — Quum cæremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent; certum est ea proprie cæremonialia dici oportere quæ ad Dei cultum pertinent.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in IV *De doctr. christ.*, cap. X, col. 99, t. 3; et hoc maxime videtur esse necessarium in legislatione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde « lex debet esse manifesta, » ut Isidorus dicit lib. V *Etym.*, cap. XXI, col. 203, t. 3. Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur quædam aliorum facta. Ergo videtur quod hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. III, col. 232, t. 6, quod « Deus maxime colitur fide, spe et charitate. » Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit Joan., IV, 24 : *Spiritus est Deus ; et eos qui adorant eum in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas; imo contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Coloss., II, 16 : *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ*[1], *aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum ; ut scilicet anima colat interiori cultu et corpus exteriori : unde dicitur in psal.

[1] Erat initium mensis, quod græce « neomenia, » quasi nova luna, quia in noviluniis Hebræi incipiebant menses, et festa celebrabant. Sic dicitur ps. LXXX : *Buccinate in neomenia tuba.* Celebrabatur etiam « neomenia » ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Hebræi hanc diem primam, quæ lunæ pariter prima erat, peculiari veneratione prosequebantur, non tamen erat hoc festum lege præceptum, neque propterea ea die a labore et negotiis vacare Hebræi prohibebantur, excepta neomenia mensis Tisri, seu anni civilis initii, qui dies sacer, omniumque maxime solemnis erat, eoque nullum servile opus agi licebat, Levit., XXIII, 24.— Parm.

LXXXIII, 3 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futuræ beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur ; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud Isa., LI, 3 : *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*

In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri ; sed oportet quod « radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, » sicut Dionysius dicit, I cap. *Cælest. hierar.*, § 2, col. 122, t. 1 : diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat , neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Hebr., IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem.

Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis ; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam ; et hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr., x, 1 : *Umbram habet* lex futurorum bonorum , non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est quam imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

*Habens.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem ; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur ; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore ; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

CONCLUSIO. — Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundum eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt; recte cæremonialia veteris legis præcepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.

ARTICULUS III.

Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est, ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia,* ut dicitur I Corinth., VIII, 6. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio secundum illud quod dicit Petrus, Act., xv, 10 : *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque nos neque patres nostri* portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit lib. V *Etym.*, cap. III, col. 199, t. 3, videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

*Neque Patres nostri, neque nos.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est. Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate,* ut habetur Joan., IV. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Oseæ, VIII, 12 : *Scribam ei multiplices leges meas*; et Job, XI, 6 : *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ,*
*Esset. *quod multiplex sit* lex ejus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur : quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel magis[1] ex gratia, et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum : tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod, quando id quod ordinatur ad finem est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinas. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit ad Hebr., VII, 18 : *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem : nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius (*a*) dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

Conclusio. — Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur; multa in veteri lege cæremonialia esse præcepta congruum erat.

ARTICULUS IV.

Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo,* ut dicitur ad Ephes., V, 2. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, sacrum dicitur quod est Deo dicatum : secundum quem modum taberna-

[1] Sic codd.; al. : « etiam. »

(*a*) Idem ac Maimonides, quidquid P. Nicolaï dicat; Maimonides enim vocatur Ægyptius quia sub finem suæ vitæ secessit in Ægyptum.

culum et vasa ejus sanctificari[1] dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo cæremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars cæremonialium debet sacra nominari.

4. Præterea, observantiæ ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim Deut., VIII, 11 : *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias.* Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss., II; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum ad Hebr., IX; quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta cæremoniæ vocantur. Sacrificia enim dicuntur cæremoniæ, Num., XV, 24 : *Offeret vitulum et sacrificium ejus, ac liba, ut cæremoniæ postulant.* De sacramento etiam ordinis dicitur Lev., VII, 35 : *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis.* De sacris etiam dicitur Exod., XXXVIII, 21 : *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum.* De observantiis etiam dicitur III Reg., IX, 6 : *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes* cæremonias quas proposui vobis.* (*Custodientes.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari : scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; et ad hoc pertinent sacramenta; et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; et ad hoc pertinent observantiæ, puta in cibis, et vestimentis et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novæ legis, quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. Sanctificavit enim *per suum sanguinem populum,* ut dicitur ad Hebr., ult., 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia[2] veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra[3]; sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a præmissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit ad

[1] Al. : « sacrificari. » — [2] Al. : « sacramenta. » — [3] Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Patav. an. 1712, ubi tantum, « sed quædam erant sacra. » Edit. Rom. : « Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant » Nicolaï : « Quod etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra. » Edit. Patav. an. 1698 : « Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, » etc.

Hebr., v, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*[1].

Conclusio. — Cæremoniæ veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit; aut sacra, quæ ad divini cultus instrumenta pertinent; aut sacramenta, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant; vel denique observantiæ, quibus distinguuntur colentes Deum a non colentibus.

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS.

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum, et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum præcepta cæremonialia habeant causam; 2° utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem; 3° de causis sacrificiorum; 4° de causis sacrorum; 5° de causis sacramentorum; 6° de causis observantiarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cæremonialia præcepta habeant causam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud Ephes., ii : *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl. : « Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. » Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit, VIII *Super Genes. ad litt.*, cap. vi et xiii, col. 377, t. 3, de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt a ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent a moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est quod dicitur in psal. xviii, 9 : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*. Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

Respondeo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in I *Metaph.*, cap. ii, a princ., ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom., xiii. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur : primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in II *Physic.*, text. 88.

Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur Deut., iv, 6 : *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis*. Unde necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio ligni scientiæ[2] boni et mali non fuit propter

[1] S. Thomas addit : « pro peccatis. » — [2] Ita mss. et editi passim.; cod. Alcan. : « ligni vitæ, » ut est in objectione.

hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut : *Non occides, Non furtum facies.* Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

Conclusio. — Quoniam, Apostolo teste, quæ a Deo sunt, ordinata sunt; necesse est cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim Gen., xvii, 11 : *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos!* et de celebratione Phase dicitur Exod., xiii, 9 : *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrum sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ Veteris Testamenti; dicitur enim I ad Cor., x, 11, quod *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis Veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia, præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex; ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit *Super Osee,* v. 3, col. 824, t. 6. Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt : uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandum excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent, ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde quod assignetur causa celebrationis Phase, quia est signum liberationis ex Ægypto; et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; pertinet ad causam litteralem [1].

Ad secundum dicendum, quod ratio illa

[1] Sic omnes codd.; in editis minus recte : « Unde oportet quod assignetur... Phase, quod est signum; et circumcisionis, quod est signum... Abraham; quod pertinet. » Dixi : minus recte; cur enim ex contextu « oportet quod assignetur. »

procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in legibus humanis dictum est, quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

Conclusio. — Cum ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suspicienda est : ut vero Christum figurant, mystica ratio requirenda est.

ARTICULUS III.

Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud psal. XLIX, 13 : *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo*? Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emendatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen., I. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipue quia etiam Apostolus monet Rom., XII, 1, *ut* exhibeamus *corpora* nostra *hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*.

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev., I, ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*.

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculosi, Levit., XXII.

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli, I Corinth., X, 18 : *Nonne qui edunt hostias participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter, Levit. III.

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Levit., VII.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terra enascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur

spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula, Levit., II et VII.

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim Eccli., XXIV, 27 : *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur, Levit., II, in sacrificio apponi mel et fermentum; quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Levit., I, 9 : Oblata omnia *adolebit sacerdos super altare in holocaustum et suavissimum odorem** *Domino.* Sed, sicut dicitur Sap., VII, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

* Suavem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant : unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem : et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David I Paralip., XXIX, 14 : *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod., XXII, 20 : *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.* Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per hujusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer., VII, 22 : *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocautomatum*[1] *et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *tradidit semetipsum Deo in odorem suavitatis,* ut dicitur ad Ephes., V, 2; et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit ad Hebr., X, 11, quod *sacerdos* veteris legis *easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata;* Christus autem *unam pro*[2] *peccatis offerens in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris

[1] Holocaustomata, idem est ac sacrificia pro peccatis. — [2] Parm. : *Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.*

legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret : unde dicitur Isa., I, 11 : *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ factæ [1] per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam; quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod., VIII, 26 : *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro ?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant ; bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum ; et hoc dupliciter : primo quidem quia hujusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata ; vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa [2] *Levit. præf.*, col. 298, t. 1, « vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hædum, cum lasciviam superamus; columbam, dum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. » In columba vero manifestum est quod significatur caritas [3] et simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, « Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum : in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. »

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aquis vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo ; et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt majores quam pulli; in columbis autem e converso ; et ideo, ut rabbi Moyses dicit, lib. III *Dux errant.*, cap. XLVII, inter princ. et med. : « Mandantur offerri turtures et pulli columbarum; » quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandum expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut rabbi Moyses dicit, loc. cit., cap. XLIX, ante med., lex eligit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et im-

[1] « Factæ » deest in edit. — [2] Scilicet ord. Strabi.

[3] In omnibus edit. hic invenio : « castitas; » sed in omnibus codd. : « charitas. » Nonne jam antea de castitate locutus est sanctus auctor, Glossam allegando : « turturem, cum castitatem servamus. » Sed audi Joannem de sancto Geminiano in *Summa* sua *de exemplis et similitudinibus rerum,* lib. VII, c. VII : « In columba designatur charitas, quia columba felle caret, et volat gregatim. In turture vero designatur castitas. »

misericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem prostibuli, aut * pretium canis*[1], in domum Dei offerrent; Deut., xxiii, 18. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

* Nec.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus : quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum* quasi « totum incensum. » Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato,* quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes : nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica,* quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim libabant[2] de sanguine victimarum, et comedebant adipes secundum illud Deut., xxxii, 38 : *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes., ix, 4 : *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lesciviam; unde dicitur Ezech., xxxiv, 3 : *Quod crassum erat, occidebatis.* Tertio vero ratio est propter reverentiam divinam : quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostendederetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei, effundebatur sanguis et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi; et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter* ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur spatulamantia, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris; et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur,

[1] Conjungitur cum prostibulo seu meretrice canis propter impudentiam. — [2] Parm. : « bibebant. »

et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus, ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato,* quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione,* quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto,* quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est; et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum ut rabbi Moyses dicit, lib. III *Dux errantium,* cap. XLVII, a med., quod « quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. » Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus,* ut dicitur Joan., VI : qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; *coctus igne,* id est formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit *coctus in sartagine,* per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi in *craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad decimum tertium dicendum, quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebantur *panis ;* vel sunt in potum, et de his offerebatur *vinum;* vel sunt in condimentum, et de his offerebatur *oleum* et *sal ;* vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur *thus,* quod est aromaticum et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi; per *vinum* autem sanguis, ejus per quem redempti sumus; *oleum* figurat gratiam Christi; *sal* scientiam, *thus* orationem.

Ad decimum quartum dicendum, quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei; tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum, tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* vero non offerebatur ad excludendam corruptionem; et forte etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; et etiam ad significandum[1] odorem bonæ famæ; nam thus et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

CONCLUSIO. — Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removeretur; ut vero Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi.

ARTICULUS IV.

Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act., XVII, 24 : *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo*

[1] Parm. : « designandum. »

sunt, hic cæli et terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat. Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex, præcipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea, Exod., xx, 4, Dominus præcepit ut non facerent *sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit, Exod., xx, 24 : *Altare de terra facietis mihi;* et iterum : *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod., xxvii, 1 : *Facies altare de lignis Sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære;* et Exod., xxx, 1, dicitur : *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, in psal. xxxiii, 1, dicitur : *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., viii, 4, quod illi qui offerunt *secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum : Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*.* Sed valde rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

* *Ostensum est.*

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur : ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit etiam[1] aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus

[1] « Etiam » omittunt edit.

Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg., VIII, 27 : *Si cælum et cæli cælorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi;* et postea subdit : *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti : Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi; id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes., XXII, 2, quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi;* et postea dicit quod *appellavit nomen illius** *loci : Dominus videt;* quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut., XII, 5 : *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas rabbi Moyses assignat : prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua; et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum vero quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino invariabilis[1] est; et propter hoc in ædificatione templi dicitur, III Reg., VI, 7, quod non est auditus sonitus *mallei vel securis,* ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem a Salomone constructum status novæ legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati; ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

* Loci illius.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca

[1] Al. : « immutabilis. »

deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ, sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes : in unam quæ vocabatur *Sancta sanctorum,* quæ erat occidentalis; et aliam quæ vocabatur *Sancta,* quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quæ dicitur *Sancta,* exprimebat mundum corporalem; et ideo *Sancta* a *Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod *quatuor* coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur : scilicet *bysso,* per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; *purpura,* per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; *hiacyntho,* per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et *cocco bis tincto,* per quem designatur ignis : et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ [1]. Et ideo in interius tabernaculum, id est in *Sancta sanctorum,* solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur : in tabernaculum vero exterius, id est in *Sancta,* introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes [2] per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta,* significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr., IX; quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum,* significatur vel cælestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum : *bysso* quidem, ad designandam carnis puritatem; *purpura* autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; *cocco bis tincto* ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; *hyacintho* autem significabatur cælestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes : nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in Novo Testamento, ut habetur Ephes., III.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad orientem. Unde dicitur Ezech., VIII, 16, quod quidam habebant *dorsa contra templum Domini, et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad occidentem, ut versum occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status

[1] Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolaï. Al. : « Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum, » etc.

[2] Ita codd. et editi passim ; ad marginem quorumdam notatur : al. : « sacerdotes. »

prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud psal. LXVII, 5 : *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum, quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis : litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est, quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum,* significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo, tria continebantur : scilicet *arca testamenti,* in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron,* quæ fronduerat, et *tabulæ,* in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula [1] quæ dicebatur *propitiatorium* super [2] alas cherubim, quasi ab ipsis cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur a cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo : scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ : et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repræsentandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus; quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ angeli dicuntur; et hi significantur per duos cherubim mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job, XXV, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum cherubim, ut designaretur multitudo cælestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc perficiuntur, quodammodo clausæ, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis : scilicet sapientia, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ, cap. VI. Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et seraphim* assistentes, et domum impleri a gloria Dei; unde et seraphim dicebant : *Plena est omnis terra gloria ejus.* Et sic similitudines seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est. In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria : scilicet *altare thymiamatis,* quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* vero *thymiamatis* significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per *virgam;* nam in illo altari incendebatur *thymiama boni odoris,* per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim Apoc., VII, quod per *fumum aromatum signi-*

[1] Ita codd. Alcanitiensis, Venetus SS. Joannis et Pauli, Salmanticensis, et octo vetustissimi Parisienses quos habui præ manibus. Perperam addunt : «lapidea. » Mala fide hujus erroris D. Thomam incusavit Theophilus Raynaudus, auctor cujusdam libelli famosi contra Dominicanos. Hunc præmonuerat ipse P. Nicolaï.

[2] In edit. : « subter. »

ficantur justificationes sanctorum[1]. Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per *virgam,* in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis;* quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert[2], quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi, *mensa* autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II *De cælo et mundo,* text. 15. Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov., III, 16 : *In sinistra illius divitiæ et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam; quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod., XXIV, 12 : *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas* filios Israel. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num., XVII, 10 : *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod., XVI, 32 : *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit, lib. III *Antiquit.,* cap. VII et VIII, ad fin., ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia; quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth., XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur Jerem., VII, 18 : *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cæli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ; nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* ut dicitur I Joan., II, 2. Et convenienter hoc propitiatorium a cherubim portabatur, quia de eo scriptum est : *Adorent eum omnes angeli Dei,* ut habetur Hebr., I, 6. Ipse etiam significatur per arcam; quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et charitate, quæ per aurum significatur. Intra

[1] Nihil simile in cap. VII; at in XIX, 8 : *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum.*

[2] Ita codd. Alcan., Parisiensis, aliique; Al. : « offerre; » forte « offerens. »

arcam autem erat urna aurea, id est, sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, Joan., VIII, 12 : *Ego sum lux mundi;* per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan., VI, 51 : *Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum* et *thymiamatis,* quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnium virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Hebr., ult., 15 : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quod Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis, Exod., XX, ubi Dominus mandavit quod facerent *altare de terra,* vel saltem *de lapidibus non sectis;* et iterum quod non facerent *altare excelsum,* ad quod oporteret per gradus ascendere; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, Deut., XVI, 21 : *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem.

Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit : quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est *altare de terra facere;* et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est *non ascendere per gradus ad altare.* Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret *altare holocaustorum de ære,* quod esset omni populo conspicuum; et *altare thymiamatis de auro,* quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per hoc[1] populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia, Exod., XX, 26, ponitur pro ratione hujus præcepti : *Non ascendes per gradus ad altare meum,* id quod subditur : *Ne reveletur turpitudo tua;* considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam; nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis; quæ quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *bysso retorta,* et *hyacintho,* ac *purpura, coccoque bis tincto.* Sed hujusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum *de pellibus hyacinthinis,* et super hoc aliud de *pellibus arietum rubricatis,* et desuper tertium *de quibusdam sagis cilicinis,* quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi; sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per *cortinas* designabatur cælum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga,* aquæ quæ sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas,* cælum empyreum, in quo sunt angeli; per *pelles hyacinthinas,* cœlum sanctæ Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia

[1] Al. : « ejus copiam; » ast non agitur hic de copia, sed de pretiositate metalli.

per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam « in bysso retorta, » ut Glossa ord. Exod., xxvi, dicit, « significatur caro castitate renitens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgiens. » Per operimenta vero tecti designantur prælati et doctores in quibus debet retineri cælestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas*; promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatæ;* austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per *saga cilicina,* quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit, loc. cit.

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Numer., xxviii et xxix. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus ; et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana ; et hæc erat *solemnitas sabbati,* quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniæ,* quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis ; nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi ; et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno : et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die ; et hoc erat *festum expiationis,* in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiæ,* id est Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimæ,* id est citrum, et *lignum densarum frondium,* id est, myrtum, quæ sunt odorifera, et *spatulas palmarum, et salices de torrente,* quæ diu retinent suum virorem, et hæc inveniuntur in terra promissionis, ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Coetus atque Collectæ,* in quo colligebantur a populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est quia per *juge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr., ult., 8 : *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula.* Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr., iv. Per *Neomeniam* autem, quæ est incensio[1] novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus sancti in Apostolos. Per *festum* autem *Tubarum* significatur prædicatio Apostolorum. Per *festum* autem *Expiationis* significatur emundatio a pecca-

[1] Ita cod. Alcan.; edit. Patav. cum Nicolaï : « inceptio; » edit. Rom. : « intensio. »

tis populi christiani. Per *festum* autem *Tabernaculorum,* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *festum* autem *Coetus atque Collectæ* significatur congregatio fidelium in regno cælorum ; et ideo illud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in psalmo LXXXIII.

Conclusio. — Quum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipue ordinetur, ut Deum homines revereantur, specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit.

ARTICULUS V.

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quæ idololatriæ observabant ; unde dicitur Deuter., XII, 31 : *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis ; dicitur enim III Reg., XVIII, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine;* propter quod Dominus mandavit Deut., XIV, 1 : *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo ; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud ps. XXXIV, 18 : *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est Exod., XII, ut comederent festinanter agnum paschalem ; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud I ad Corinth., V, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est ; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut dicitur I ad Tim., IV, 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, Eccli., XXXIV, 4, dicitur : *Ab immundo quid mundabitur ?* Sed cinis vaccæ rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat ; dicitur enim Num., XIX, 8, quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat *usque ad vesperum;* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum ; neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum ; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur ; ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit., XIV.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit Exod., XXXI, 18, ut fieret *labium æneum cum basi sua* ad lavandum *manus et pedes* sacerdotum, qui *ingressuri erant tabernaculum;* et quod præcipitur Num., VIII, 7, quod levitæ *abster-*

Asperantur... radant. *gerentur aqua lustrationis, et raderent* omnes pilos carnis suæ.*

9. Præterea, quod majus est non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit., VIII, et levitarum, ut habetur Num., VIII.

10. Præterea, sicut dicitur I Regum, XVI, 7 : *Homo videt ea quæ parent; Deus autem intuetur cor.* Sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod., XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit., XXI, 17 : *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus,* etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur Lev., XX, 8 : *Ego Dominus, qui sanctifico vos.* Sed a Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim in psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum : et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod., XII; et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad sacerdotes et levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

Et hæc omnia habebant rationabiles causas; et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua,* ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus ad Rom., IV, 11 : *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio;* quia scilicet in hoc legitur : *Abrahæ fides reputata ad justiam quia contra spem in spem credidit,* scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium,* cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent; unde dicitur Genes., XVII, 13 : *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat,

cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit ad Coloss., II, 11 : *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi.*

Ad secundum dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto ; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt : scilicet festinantia ad egrediendum; impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent *velociter,* ut habetur Exod., XII, 33, imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant; præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in hujus signum quod *non poterant fermentari cogentibus exire Ægyptiis ;* et quod *comederent assum igni ;* sic enim velocius præparabatur; et quod *os non comminuerent ex eo,* quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi; dicitur enim : *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter;* quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur : *In una domo comedetis*, neque efferetis de carnibus ejus foras;* quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significatur per *lactucas agrestes.*

* *Comedetur, nec.*

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud I ad Corinth., v, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitus superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium ; per quam liberamur a peccato et morte, secundum illud I Petr., I, 18 : *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati.* Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I ad Cor., v, 8 : *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, id est in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col., II, 11 : *Circumcisi estis in circumcisione* Domini nostri Jesu *Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum ; quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex,* Hebr., VII, 19. Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sa-

cramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini ; qui quidem est duplex : scilicet spiritualis qui consistit in devotione mentis ad Deum ; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum ; non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum ; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales; quæ quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi ; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum ; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent : tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi ; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum ; et sic quando accedebant cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum ; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ : tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra ; tum quia « nulla etiam falsa doctrina est, quæ non aliqua vera falsis intermisceat, » ut Augustinus dicit lib. III *Quæst. evang.*, cap. xl, col. 1354, t. 3 ; sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud II ad Cor., vi, 17 : *Exite de medio eorum, et separamini, et*

immundum ne tetigeritis. Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut rabbi Moyses dicit in lib. III *Dux errantium*, cap. XLVIII, ante med., de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap., XIV, 9 : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*.

Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur : tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est; tum etiam quia contra hujusmodi corruptionem gentiles deos ponentes[1] colebant. Et ideo lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Num., XIX, 15 : *Vas quod non habuerit cooperculum et* ligaturam desuper, immundum erit*. Cujus immunditiæ causa est; quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ quod si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiosa[2]. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Ranas*[3] vocant.

* *Operculum, nec.*

Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex erat immunditia in lege : una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et hæc etiam immunditia major erat; alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur : nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur Num., XIX; mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ, IV, 16 : *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel*. Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseæ, X, 5 : *Vaccas Bethaven* (*a*) *coluerunt*. Et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*; quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad de-

[1] Sic codd.; edit. : « circa hujusmodi... deos penates. » — [2] Al. : « gratiora. »

[3] Sic omnes codd.; sed edit. : « Janas. » Scio equidem Dianam seu lunam, deam noctis, ab antiquis vocatam fuisse « Janam, » sicut et solem, deum diei, « Janum. » Nusquam vidi nocturna numina ab iisdem vocata fuisse « Janas. » Aliunde hic agitur de nomine numinibus istis, tempore D. Thomæ, a quibusdam mulierculis imposito.

(*a*) Bethel ex hebraica significatione *domus Dei*, in contemptum vituli quem adorandum ibi Jeroboam Israelitis proposuit, cæpit appellari Bethaven, id est *domus vanitatis*.

testationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne,* vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat : sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammæ traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus,* ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel secundum Josephum, lib. III *Antiquit.*, cap. VIII, IX et X, quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus,* significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus,* significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura*, propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem; *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur;* ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum.

Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat : sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ,* quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum,* quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen;* quia imputabant ei transgressionem mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti;* quia Christus occidendus in manum sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra,* quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus,* quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum,* per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus,* vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda,* id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem* et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *fimum* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus,* quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus,* quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus,* quod significat geminam charitatem : per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo;* quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum,* quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem *qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam,* vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum,* id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in *Pastorali*, part. II, cap. V, col. 34, t. 3, et hoc *usque ad vesperum,* id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est, immunditia quæ ex corruptione prove-

niebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit ad Hebr., VII, 28 : *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes,* oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum,* per quod significabatur quod sacerdotis prælatio quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos,* quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium,* ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi,* ad ostendendam consumptionem[1] peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta : unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum,* non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati : et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel,* ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi,* vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

[1] Al. : « consummationem. »

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum,* propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum,* propter *similitudinem carnis peccati*, et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi; quia per ejus passionem et majores et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem,* quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cælorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra,* quia *extra portam Christus passus est,* ut Apostolus dicit ad Hebr., ult., 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens ; vel significatur concupiscentia mala quam debemus a nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est.

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula lepræ, sed emundatus ostendebatur ; et hoc significatur Levit., XIV, 3, 4, cum dicitur de sacerdote : *Cum invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur.* Jam ergo lepra mundata erat; sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat; nam primo judicabatur esse mundus; secundo autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum,* hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus,* quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus,*

quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus;* contra turpitudinem coloris *vermiculus,* qui habet vivum[1] colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fœtida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manus dextræ et pedis : quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandum sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi : quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes,* quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat,* quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat,* quia passione adstringi non poterat. Hic autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo,* id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est, *mittitur in aqua ad aspergendum,* quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua,* id est, opera, et *omnes pilos,* id est, cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine et de oleo,* ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices* autem *manus dextræ et pedis tinguntur,* ut sit ejus actio sancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

Ad octavum et nonum dicendum, quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant : primo enim purificabantur : secundo ordinabantur et consecrabantur; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ,* ut habetur Levit., VIII, et Num., VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat : primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur in psal. CXXXII, 2 : *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manus dextræ,* ut scilicet essent obedientes legis Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ,* et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextræ.* Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia : *vitulus pro peccato,* in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum,* in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis,* qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum,* in memoriam mannæ præstitæ populo. Pertinebat autem ad applica-

[1] Al. : « vermilium. »

tionem ministerii, quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter*; ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est, omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut jam dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; et hoc dupliciter : uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem; quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta : primo enim habebat *vestem lineam;* secundo habebat *tunicam hyacinthinam,* in cujus extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam,* et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto;* tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta;* et super humeros habebat *duos onychinos,* in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale,* ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines,* in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem,* quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam.* Quintum erat *baltheus,* id est, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara,* id est, mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea,* pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea,* ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam, femoralia, baltheum* et *tiaram.*

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap., XVIII, 24, dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate cælum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cælestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job, XXXVIII, 33 : *Numquid nosti ordinem cæli et pones rationem ejus in terra? cidaris* autem, vel *tiara* significa-

bat cælum empyreum ; *lamina aurea* Deum omnibus præsidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est : nam maculæ vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse *cæcus,* id est ne sit ignorans ; ne sit *claudus,* id est instabilis, et ad diversa se inclinans ; ne sit *parvo,* vel *grandi,* vel *torto naso,* id est ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat ; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris ; ne sit *fracto pede vel manu,* id est ne amittat virtutem tantum operandi vel procedendi in virtute [1]. Repudiatur etiam, *si habeat gibbum vel ante vel retro,* per quem significatur superfluus amor terrenorum ; si est *lippus,* id est per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur ; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo,* id est, præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat jugem scabiem,* id est petulantiam carnis ; et si *habuerit impetiginem,* quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur ; et etiam si *sit herniosus, vel ponderosus,* qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris : scilicet *castitas,* quæ significatur per *femoralia ; puritas* vero *vitæ,* quæ significatur per *lineam tunicam ; moderatio discretionis,* quæ significatur per *cingulum ;* et *rectitudo intentionis,* quæ significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere : primo quidem *jugem Dei memoriam in contemplatione,* et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte : secundo quod *supportent infirmitates populi,* quod significat *superhumerale ;* tertio quod *habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis,* quod significatur per *rationale ;* quarto quod *habeant conversationem cælestem per opera perfectionis,* quod significatur per *tunicam hyacinthinam.* Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate *tintinnabula aurea,* per quæ significatur *doctrina divinorum,* quæ debet conjungi cælesti conversationi pontificis : adjunguntur etiam *mala punica,* per quæ significatur *unitas fidei,* et *concordia in bonis moribus ;* quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

Conclusio. — Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causæ, et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.

ARTICULUS VI.

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit, I ad Timoth., iv, 4, *omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tanquam immundorum, ut patet Lev., xi.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ ; unde dicitur Genes., ix, 3 : *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem**. Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

* *Tradidi omnia.*

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth., x, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant ; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod., xxiii, 19 : *Non coques hædum in lacte matris suæ.*

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in

[1] Sic codd. ; in edit. : « bene operandi... in virtutibus. »

hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur Lev., XIX, 23 : *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum*, id est prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, puta quod dicitur Levit., XIX, 19 : *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*; et Deuter., XXII, 5 : *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminæ*; et infra : *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deut., VI, 8, quod ligarent præcepta Dei *quasi signum in manu* sua, et quod scriberent *in limine ostiorum**, et quod per *angulos palliorum* facerent *fimbrias*, in quibus ponerent *vittas hyacinthinas*, in memoriam mandatorum Dei, ut habetur Num., XV, 38.

* *Et ostiis.*

8. Præterea, Apostolus dicit, I ad Cor., IX, 9, quod non est cura Deo de bobus, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter., XXII, 6 : *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis**, *non tenebis* matrem *cum filiis*; et Deut.[1], XXV, 4 : *Non alligabis os bovis triturantis* : et Levit., XIX, 19 : *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

* *Ambulans..., nidum avis inveneris.*

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Levit., XIX, 19 : *Agrum non seres diverso semine*; et Deut., XXII, 9 : *Non seres vineam tuam altero semine*, et *non arabis in bove simul et asino.*

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuter., VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deuter., XXIII, ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Præterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob., I. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Levit., XXI.

Sed contra est quod dicitur Deut., XVIII, 14 : *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es*; ex quo potest accipi quod hujusmodi observantiæ sunt institutæ a Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

Respondeo dicendum, quod populus Judæorum, ut supra dictum est, specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus, ita etiam et in conversatione illius populi et præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud I ad Corinth., X, 2 : *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt : uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege : una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur Matth., XV, 11 et 18 : *Non quod intrat in os coinquinat hominem; quæ autem procedunt de ore, hæc** *coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel in-

* *Ea.*

[1] Vulgata in dicto loco : *Non ligabis os bovis terentis in area fruges tuas;* I Cor., IX, 9 : *Non alligabis os bovi trituranti.*

quantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur [1], sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi; unde etiam quemdam fœtorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillæ et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt medie complexionata, quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores; quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipue Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant [2], vel eis ad maleficia utebantur; animalia vero quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est, tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur;* et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremebatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit rabbi Moyses, lib. III *Dux errantium,* cap. XXXIX, in princ. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes., XXXIII, 32, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum*, eo quod tetigerit* angelus *nervum femoris* Jacob, *et obstupuerit.*

* *Nervum filii.*

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus, in lib. VI *Contra Faustum,* c. VII, col. 233, t. 8 : « Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquam si stultum et sapientem diceres; utrumque hoc verbum natura vocis, et litterarum, et syllabarum quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. » Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia fissio

[1] Al. : « immundæ conservantur. »

[2] « Porro suæ singulis diis victimæ erant deputatæ : superis albæ et impares; inferis nigræ et pares mactabantur. Jovi flamini bove candido litabatur; Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete; Cereri, primum lacte et favis, postea porca; Cybeli, itidem porca; Æsculapio, capris et gallis; Soli et Marti, equo; Lunæ, tauro; Junoni, agna; Veneri, columba; Pani et Minervæ, capra; Dianæ, cerva; Libero Patri, interdum capro et hirco; Sylvano, porco; Fauno, agna vel hædo. » — Parm.

ungulæ significat distinctionem duorum Testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali ; ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum eorum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio ; per squammas autem significatur aspera vita ; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In aquila enim, quæ alte volat, prohibetur superbia ; in gryphe (*a*) autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur ; in halyæto (*b*) autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti ; in milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti ; in vulture autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur ; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus : per struthionem, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis sæcularibus implicantes ; nycticorax (*c*), quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes ; larus (*d*) autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur ; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum ; accipiter vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes ; per bubonem (*e*), qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt ; mergulus autem, cujus natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt ; ibis vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et forte est idem quod ciconia (*f*) ; et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur ; cycnus autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit ; et potest signifi-

(*a*) Gryphus — Isidor. : « Grippes vocatur eo quod sit animal pennatum et quadrupes. Omni parte corporis leones sunt, alis et facie aquilis similes, equis vehementer infesti, et homines visos decerpunt. » Ex libro *De natura rerum* : « Grippes est avis quadrupes, capite et alis aquilæ similis, sed multo major. Hi equis et hominibus maxime infesti sunt, et homines armatos præliando superant, et occidunt. Grippes dicuntur aurum effodere, et in effossi inspectione gaudere. » Solinus : « In asiatica Scythia terræ sunt locupletes, inhabitabiles tamen. Nam cum auro et gemmis, ex quibus sunt smaragdus, sianiacus et crystallus, affluant, universa grippes tenent, alites ferocissimi, velut geniti ad plectendam avaritiæ temeritatem. » Unde, juxta Solinum, potius avaritiæ temeritas quam crudelitas potentium prohibetur per illud animal fabulosum. Gryphus Levitici Aquila quædam est.

(*b*) Alietus juxta Plinium est sextum genus aquilæ, secundum alios vero secundum accipitris genus, et est avis immunda secundum legem. — Plinius : « Ex generibus aquilarum alietus tantum, implumes etiam percutiens pullos suos, subinde cogit aversos intueri solis radios, et si quemquam ex eis lachrymantem animadverterit ipsum e nido velut adulterinum atque degenerem præcipitat. » Radulphus, *Sup. Levit.* : « Alietus rapina pascitur, sed quia viribus destituitur, minoribus tantum avibus quibus prævalet infestus est. »

(*c*) Ambrosius : « Noctua, quæ et nycticorax, magnis et glaucis oculorum pupillis nocturnarum tenebrarum non sentit horrorem, die autem videre non potest. »

(*d*) Borath. : « Larus est avis aquatica, mergo utcumque moribus contraria ; nam sicut mergus tempestatem maris fugit, sic largus in tempestate lætatur, et ludit. » — Hesychius, *Super Levitic.* : « Larus est animal tam in terra quam in aqua habitans, volat enim et natat. » — Johan. de Janua : « Parva avis, nigra et pinguis, semper habitans juxta aquas. » — Ducang. : « Λάρος fulicam vel graviam reddunt. Quod hæc avis sit voracior dictum proverbium : *Larus hians,* pro homine avido et rapace.

(*e*) « Bubo, a sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onusta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia, in sepulcris die noctuque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius, *Metamorph.*, lib. V, v. 549 :

« Fœdaque fit volucris venturi nuntia luctus
Ignarus bubo, dirum mortalibus omen. »

Denique apud augures malum portendere fertur ; nam cum in urbe visa fuerit solitudinem significari dicunt. » Hæc Isidor.

(*f*) Glossa *Sup. Isa.* : « Ibis est avis aquatica, serpentibus inimica. » — Ex lib. *De natura rerum* : « Ibis est avis super Nilum requiescens, aquam tamen nunquam ingrediens. Mentiuntur plane qui dicunt ibices esse ciconias, nisi forte dicant genus esse ciconiarum in orbe nostro ignotum. Nam ibices dicit Plinius habere rostrum aduncum, et ciconiæ nostræ rostrum habent directum. »

care homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt; onocrotalus (*a*) autem avis est in partibus orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitæ congregant; porphyrio (*b*) autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices; et solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens; et significat eos qui nihil alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis; per herodionem, qui vulgariter (*c*) falco dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem*, ps. XIII, 3; charadrius (*d*) autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; upupa autem, quæ nidificat in stercoribus, et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per vespertilionem autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui seculari scientia præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur; quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Genes., IX, 3 : *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem**; et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur : oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

* *Tradidi omnia.*

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod., XXIII, 19, postquam

(*a*) Ex lib. *De natura rerum* : « Onocrotalus est avis quæ simul multas in ventre recondit escas, et postmodum extrahit et manducat eas... Est avis in partibus orientis quæ cum vocem edere voluerit caput in aquis ponit, et illic instar rugitus clamorem emittit. In faucibus quosdam habet folliculos, in quo primo cibum concipit, et post horam in ventrem suum mittit, ibique cum digerit. Hujus duo genera sunt, unum scilicet aquatile, et aliud solitudinis. Sola hæc avium (ut dicit Aristot.), splene caret. »

(*b*) Porphyrio est avis contra modum aliarum unum pedem habens latum ad natandum, alium vero fissum ad ambulandum, in aqua natans ut anates, in terra ambulans ut perdices. Hic solus præter Psittachum pede suo instar manus aquam suscipiens ad rostrum defert et potat, seque humano modo cibat quia cum omni cibo, et cum solo morsu oportet ut bibat. Idem est, ut fertur, quod Pellicanus. Unde ubi secundum Hieronymi translationem inter aves immundas Porphyrio comedi prohibetur, juxta LXX Interpretes, Pellicanus ponitur. Juxta Plinium, omnem cibum aqua tingit.

(*c*) Glossa super psalm. CIII : « Herodio est avis rapacissima, omnium volatilium major, et aquilam vincit. » Glossa super Deut. « Herodio vulgo girfalco dicitur. » Quod ergo positum est de Herodione quod ipse sit falco, videtur fuisse vitium scriptoris, ut ubi debuit poni girfalco, substracta prima syllaba, poneretur falco. Hic autem error a scriptore quodam *Commentarii* Radulphi *super Levitic.* originem habere videtur : hinc erravit et ipse D. Thomas. — Radulphus iste monachus flaviacensis erat, in bellovacensi diœcesi, sæculo XII currente.

(*d*) Vincent. Bellov. : « Hæc avis ipsa est quæ dicta calendris est. Porro calendris est avis parva, prope consimilis alaudæ, colore fusca, plumis despecta, sed mira modulatione vocis audientes lætificans. Omnium voces avium expresse imitaturi Itaque quando capta ergastulo includitur, ibi captivitatis et calamitatis suæ oblita, vix unam diei horam sine cantu præterit, adeoque spaciari diversis avium cantibus gaudet, ut nec cibi sollicita sit. »

prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur : *Non coques hædum in lacte matris suæ.*

Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati,* Rom., VIII, 3, non erat a Judæis *coquendus,* id est, occidendus, *in lacte matris,* id est, in tempore infantiæ. Vel significatur quod hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris,* id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; hæc enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur ; a[1] quinto autem anno et deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur Eccli., XIX, 27, amictus corporis enuntiat de homine; et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto,* et ne *mulieres induerentur veste virili,* aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandum luxuriam ; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat.

Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit, *Super* XXIII *Matth.,* v. 6, col. 168, t. 7 : « Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent ad Israelis populum dignoscendum ab aliis populis ; » unde per hoc se esse Judæos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur : *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos,* Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu,* id est, in operatione, et *essent ante oculos,* id est, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cælestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis est duplex : unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati a Deo, secundum illud psalm. VIII, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus ;* et secundum hoc Apostolus dicit quod non est cura Deo de bobus, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere miseri-

[1] « A » deest in edit.

cordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines; unde dicitur Prov., XII, 10 : *Novit justus animas jumentorum suorum**; *viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis*. Qamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super[1] diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit, libro III *Dux errantium*, cap. L, inter med. et fin., ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

* *Jumentorum suorum animas.*

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit I ad Cor., IX : *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis*; quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod *jumenta*, id est, populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, id est, cum gentilibus vel Judæis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et vestibus repræsentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur : *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est, Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholica doctrina et hæretica. Non est etiam simul *arandum bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium[2].

Ad undecimum dicendum, quod malefici,

[1] Al.: « et similiter. »

[2] Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570, et Antverpiensi 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu, aut ad marginem : « Deest solutio ad 10. » Primus ita supplevit Franciscus Garcia :

« Ad decimum dicimus, ex eo quod inanimata fuerunt hominum potestati subjecta, non recte inferri quædam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum et argentum, et similia, ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohibenda fuerunt : vel quia Judæorum animos in malum pronos poterant ad idololatriam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerunt, anathemati subjecta erant, et Deo valde abominanda quemadmodum in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis : *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema* : sicut et illud Deut., VII, de egestis (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis et mystica. Litteralis est, ne aer a fœtoribus in detrimentum salutis corrumperetur; deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fœtore aliquo dehonestaretur, uti Scriptura ipsa significat Deut., XXIII, ubi dicto præcepto subjungitur : *Dominus enim tuus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, et tradat tibi inimicos tuos, et sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat fœditatis, ne derelinquat te*. Mystica est quam Gregorius, *Moral.*, V, cap. XII, posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ a mentis nostræ utero, tanquam excrementa quædam fœtida, foras egeruntur, beneficio pœnitentiæ essent abscondenda; talis

et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, *non inquinarentur in mortibus,* nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem,* tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram,* ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur Baruch., VI, 30 : *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur in III Regum, XVIII, unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis,* quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput,* id est, deponere sapientiam; neque *deponere barbam,* id est, sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

Conclusio. — Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio, vel secundum relationem ad cultum divinum, vel ut referuntur ad vitam Christianorum.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem ; 2° utrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi; 3° utrum cessaverint Christo veniente; 4° utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

enim est efficacia pœnitentiæ, dicente David : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata,* Ps. XXXI. Vide Phil. l. II. All. Alteram quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet quod terrena fragilitate considerata, sordes debemus operire, vel quod terra nostræ fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossa, sordes peccatorum præcipue elationis atque superbiæ per humilitatem tergendæ et purgandæ sunt. »

Medices hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingereus :

« Ad decimum dicitur quod ratio illorum præceptorum in ipsomet textu assignatur; et primi quidem dum dicitur Deut., VII, in fine : *Sculptilia eorum igne combure; non concupisces argentum et aurum de quibus facta sunt; neque assumas ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui;* alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deut., XXIII, dum dicitur : *Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat fœditatis.* Figuralis autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, et quod peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem et pœnitentiam. »

Nicolaï, ex edit. Coloniensi, sequentem responsionem adoptat, quam refixere editiones ambæ Patavinæ :

« Ad decimum dicendum, Deut., VII, rationabiliter prohiberi argentum et aurum ; non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur : *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.* Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deut., XXIII, de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet : Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, etc., ut sint castra tua sancta (id est munda), et nihil in eis appareat fœditatis. »

« Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio, lib. XXXI *Moral.*, cap. XIII a med., est, ut significaretur, peccata quæ *a mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur,* per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud ps. XXXI, 1 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata;* vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognita miseria conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes., IV, 3, quod *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino, Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino,* ut dicitur Gen., VIII, 20; et Abraham similiter, ut dicitur Genes., XXII. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum[1] pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim Genes., XIII, 18, quod *Abraham ædificavit altare Domino;* et de Jacob, XXVIII, 18, quod *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes., XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Genes., XIV, 18, quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi.* Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est. Sed talis distinctio fuit ante legem : dicitur enim Genes., VII, 2 : *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus vero immundis duo et duo.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur Deut., VI, 1 : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est. Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud II Corinth., X, 11 : *Omnia in figura contingebant illis.*

Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi oblationes, et sacrificia, et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit, Joan., VII, 22 : *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dic-

[1] Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis; Al. : « sacramentorum. »

tum sit Genes., IX, 3 : *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*; sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

Conclusio. — Fuerunt etiam ante legem a sanctis patribus cæremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum institutæ, sed non erant cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

ARTICULUS II.

Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad justificationem pertinent. Sed Exod., XXIX, dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit., XVI, dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a prævaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud ps. X, 8 : *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit., X, 19 : *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lugubri ?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud ps. XVIII, 8 : *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit., XIV. Ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Gal., II, 21 : *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset*, id est, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur : una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam.

Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit ad Hebr., IX, 13, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*. Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ justitiæ carnis dicuntur ab ipso Apostolo parum supra, vers. 10 : *Justitiis*, inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis*.

Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur Joan., I, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illæ[1] veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non poterant a peccato mundare; sicut Apostolus dicit ad Hebr., X, 4, quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata*. Et hoc est quod Gal., IV, 9, Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa :* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erat figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent,

[1] « Illæ » deest in edit.

sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ a peccato mundabat[1]. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev., IV et V, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis cæremoniæ a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quæ fit per Christum.

Sic igitur patet quod cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit Hebr., XIII, in præfigurationem illius sanctificationis qua *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem[2] hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quod non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit., XIV, 3, quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quod sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum : sicut etiam miraculose mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num., V.

Conclusio. — Cæremoniæ in veteri lege non justificabant nisi a nonnullis corporalibus immunditiis; a peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.

ARTICULUS III.

Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch., IV, 1 : *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum.* Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causa, manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est. Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis, et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col., II, 16 : *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum;* et ad Hebr., VIII, 13, dicitur quod *dicendo novum testamentum veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.*

Respondeo dicendum, quod omnia præ-

[1] Ita cum cod. Alc. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia; Al. : « mundabantur. »
[2] Ita codd. Alcan. aliique, et edit. Patav.; edit. Rom. cum aliis nonnullis : « Hæc ergo expiatio; » Nicolaï : « Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem. »

cepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus : unus quidem secundum quem habetur fides et spes de bonis cælestibus, et de his per quæ in cælestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cælestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed[1] de his per quæ introducimur in cælestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis;* et ideo dicitur Apocal., XXI, 22, de civitate beatorum : *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus.* Pari igitur ratione cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cælestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cælestia introducimur, sunt præsentia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum cæremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit : *Consummatum est,* ut habetur Joan., XIX, 30 : et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth., XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo; qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli ad Coloss., II, 21 : *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo Phase succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex Spiritus vitæ; festo Neomeniæ succedit festum beatæ Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, id est, Christi per copiam gratiæ; festo Tubarum succedunt festa apostolorum; festo Expiationis succedunt festa martyrum et confessorum; festo Tabernaculorum succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo Coetus atque Collectæ succedit festum angelorum, vel etiam festum omnium sanctorum.

Conclusio. — Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis cæremonias significabatur, in passione vero consummatum; sic et ipsæ cæremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione vero conveniens fuit, ut finem acciperent.

[1] Ita Nicolaï cum cod. Alcan., Tarrac., aliisque; al. : « scilicet. »

(*a*) Cerinthus et Ebion dicebant cæremonialia legis non cessasse post mortem Christi.

ARTICULUS IV.

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc., ult. Sed apostoli post adventum Spiritus sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act., XVI, quod Paulus circumcidit Timotheum. Et Act., XXI, 26, dicitur quod Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris..., purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim ad Gal., II, 12, quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quod gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim Act., XV, 28, 29: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal., V, 2 : *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt, tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis; nam ab eis dicebatur : *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*, quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quod *concepit et peperit.* Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit *Contra Faustum,* lib. XIX, cap. XVI, col. 357, t. 8 : « Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quondam personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, jam personant (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim *Epist.* CXII, col. 916, t. 1, distinxit duo tempora : unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo, nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod

(*a*) Nazaræi dicebant legem veterem simul cum nova juxta omnia sua præcepta esse servandam; Alexander Ærarius legem veterem et circumcisionem in observantiam esse reducendas; Symmachus legem ritu judaico implendam esse.

illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tamquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ.

Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus, *Epist.* LXXXII, col. 275, t. 2, distinxit tria tempora : unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium; scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebantur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Hieronymum, loc. cit., Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret et Judæorum scandalum, quorum erat apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat apostolus.

Sed Augustinus, loc. supra cit., hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal., II, in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat*. Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit (*a*). Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriæ; *fornicatio* autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mystice exponunt.

Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus, super illud Ezech., XLIV : *Omne morticinium*, etc., col. 444, t. 5 : « Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc aviditate gulæ non custodiunt. »

Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem *sanguis* et *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Proce-

(*a*) Nota hunc textum, de quo postea agetur in *Commentariis* D. Thomæ *super epistolas Pauli.*

dente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem,* ut dicitur Matth., xv, 11, et quod *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut I ad Timoth., iv, 4, dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

Conclusio. — Sicuti homines mortuos servari aliquamdiu ante sepulturam contingit; ita legalia, quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant, recte ut mortua, a passione Christi ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus : et primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quæ sint judicialia præcepta; 2° utrum sint figuralia; 3° de duratione eorum; 4° de distinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta a judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est. Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum et vestimentorum, de quibus supra dictum est. Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech., xviii, 8, inter cætera bona opera viri justi : *Si judicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed judicialia præcepta a judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis; quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur præcepta cæremonialia; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur præcepta judicialia.

In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum : scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem, et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum, quod judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi judicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proxi-

mum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in I *Polit.*, cap. III, ante med. Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam judicialia.

Conclusio. — Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex institutione vel divina vel humana vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta judicialia aliquid figurent.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quod sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit; quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est. Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod., XXI, judicialia præcepta allegorice et moraliter exponuntur.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale; uno modo primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi.

Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et æquitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud I ad Cor., X, 11 : *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta cæremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod populus Judæorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. XXIV, col. 417, t. 8. Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines [1].

Ad tertium dicendum, quod ordo ad

[1] Parm. addit : « fuerint. »

proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

Conclusio. — Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundum justitiam et æquitatem instituta sint; aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.

ARTICULUS III.

Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur Sap., I. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr., VII, 18, quod *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem;* quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod non poterat *facere perfectum juxta conscientiam** *servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis,* ut Apostolus dicit ad Hebr., IX, 9. Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

* *Juxta conscientiam perfectum facere.*

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., VII, 12, quod, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Respondeo dicendum, quod judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam cæremonialia: nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera: quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis. Dictum est enim, quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal., III.

Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua *Polit.*, lib. III, cap. V, VI et IX. Et ideo, etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius

populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

Conclusio. — Judicialia veteris legis præcepta Christo veniente, per quem Ecclesiæ status mutabatur, evacuata sunt : ita tamen ut ab Ecclesiæ præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset : aliud est de cæremonialibus præceptis.

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur sacrificia, quædam observantiæ. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum, quod cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est quod præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest : unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum : et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis : et hæc est quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est; et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

Conclusio. — Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo, nempe secundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur, judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse, fatendum est.

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum, et circa hoc quæ-

runtur quatuor : 1° de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes; 2° de his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem; 3° de his quæ pertinent ad extraneos; 4° de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. IV, circa princ., « ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu. » Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus : primo quidem Exod., XVIII, 21 : *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc.; et Num., XI, 16 : *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel;* et Deut., I, 13 : *Date ex vobis viros sapientes et gnaros,* etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, « optimi est optima adducere, » ut Plato dicit in *Timæo,* aliquant. a princ. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio; sicut permittitur Deut., XVII, 14 : *Cum dixeris : Constituam super me regem..., eum constitues,* etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth., XII, 25 : *Omne regnum divisum contra se desolabitur :* quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam, III Reg., XI.

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr., V, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod., XXIII, 8 : *Nec accipietis munera, quæ excæcant etiam* prudentes, et subvertunt verba justorum.*

* *Accipies ... etiam excæcant.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus, regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim I Reg., VIII, 11 : *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis : filios vestros tollet,* etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Numer., XXIV, 5 : *Quam pulchra tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu (*a*); per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II *Polit.*, cap. I. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III *Polit.*, cap. V, præcipue tamen sunt regnum, in quo unus[1] principatur secundum virtutem; et aristocratia, id est, potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est omnis

[1] Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolaï et edit. Patav.; edit. Rom. : « Præcipue tamen est unum regimen, in quo unus, » etc.

(*a*) Nota hunc textum, et totum articulum meditare.

politia[1] bene commixta ex regno, inquantum unus præest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est, potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut., I, 15 : *Tuli de vestris tribubus* viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*; et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod., XVIII, 21 : *Provide de omni plebe viros sapientes**, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut., I, 13 : *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

* *Tribubus vestris.*

* *Potentes.*

Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur Deut., VII, 6 : *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit Num., XXVII, 16 : *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc;* et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem;* et quod *spiritus Domini fuit in eis*, ut patet Judic., II et III. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut., XVII, 15 : *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur : quia « non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, » ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VIII. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipue Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I Reg., VIII, 7 : *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit : ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini, et ut non facerent regem alterius gentis : quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent.

Ad tertium dicendum, quod divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Oseæ, XIII, 11 : *Dabo tibi regem in furore meo;* et Oseæ, VIII, 4 : *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est, assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipue cum Dominus prohiberet etiam in rege[2] ne superabunda-

[1] Ita edit. Patav. an. 1712; Nicolaï cum cod. Tarrac. : « Talis est enim omnis politia; » edit. Rom. cum cod. Camerac. : « Talis est enim; » Garcia : « vero optima politia; » Cod. Alcan. : « politica. »

[2] Al. : « lege. »

rent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes : et hoc patet per hoc quod in fine subdit : *Vosque eritis ei servi;* quod proprie pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent: sequitur enim : *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

Conclusio. — Cum in eo regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim Deut., xxiii, 24 : *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maxime multæ civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in II *Polit.,* cap. vii, ante med. Sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim Num., xxvii, 8 : *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hereditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in I *Polit.,* cap. v et vii. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno jubilæi, ut patet Lev., xxv. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt; unde dicitur Eccli., xxix, 10 : *Multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primo quidem quia mandavit Deut., xv, 2 : *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini;* et Exod., xxii, 15, dicitur quod si, præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus : dicitur enim Deut., xxiv, 10 : *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas;* et iterum 12 : *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur II Machab., iii, 15, quod *sacerdotes invocabant eum de cælo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod., xxii, quod in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Lev., xix, 13 : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Præterea, cum frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex Deuter., XVII, ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures, concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut., XIX, 15 : *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde dicitur etiam Deut., XXV, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim Exod., XXII, 1, quod *restituet fur quinque boves pro uno bove**, *et quatuor oves pro una ove.* Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, sicut Numer., XV, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus* vacabat et *conviviis,* mandatur lapidari Deut., XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

* *Quinque boves... restituet.*

10. Præterea, sicut Augustinus dicit, XXI *De civitate Dei,* cap. XI, col. 725, t. 7, « octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. » Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; vincula vero, sicut Num., XV, mandatur de quodam, quod in carcerem includatur; verbera vero, sicut Deut., XXV, 2 : *Si eum qui peccavit, dignum viderent plagis, prosternent, et coram se facient verberari;* ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; mortem etiam inferebat, ut patet etiam Levit., XX : *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur; pœnam* etiam *talionis* lex induxit, dicens Exod., XXI, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna, Exod., XXI, 29 : *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem;* et Levit., XX, 16, dicitur : *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficietur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit, Exod., XXI, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut., XXI, 1, quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis et ignorabitur cædis reus, seniores* propinquioris *civitatis tollant** *vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ.*

**Hominis occisi... tollent.*

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in ps. CXLVII, 20 : *Non fecit taliter omni nationi; et judicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus in II *De civit. Dei*, c. XXI, § 2, col. 67, t. 7, introducit a Tullio dictum, « populus est cœtus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus. » Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis lege ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem : una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem quæ fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quod judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ : et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut., XVI, 18 : *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio.* Instituit etiam justum judicii ordinem : unde dicitur Deut., I, 16 : *Quod justum est judicate; sive civis ille** *sit, sive peregrinus, nulla erit distinctio personarum.* Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judi-

**Sit ille... personarum distantia.*

cibus prohibendo, ut patet Exod., XXIII, et Deut., XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet Deuter., XVII et XIX. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in II *Polit.*, cap. III, quod possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Et hæc tria fuerunt in lege statuta : primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim Num., XXXIII, 53 : *Ego dedi vobis* terram *in possessionem, quam sorte dividetis* vobis*. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. V et VII, ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit : unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur Num XXXIII, 54 : *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus* angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt heredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num., XXXVI.

* Divide-tis... sorte.

* Paucis.

Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis patriæ, et[1] quantum ad curam; præceptum est enim Deut., XXII, 1 : *Non videbis bovem fratris tui aut ovem errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo;* et similiter de aliis; secundo quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev., XIX, et Deut., XXIV, et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod., XXIII, et Lev., XXV.

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini : unam pure gratuitam; unde dicitur Deut., XIV, 28 : *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur;* aliam vero recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, Rom., XIII, 8, *qui diligit proximum legem implevit;* quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur I Joan., III, 17 : *Qui viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus I ad Tim., VI, 18, divitibus mandat *facile tribuere et communicare.* Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hereditate paterna nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num., ult.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. V, « regulatio possessionum multum confert ad conserva-

[1] Sic omnes codd.; in edit. : « et primo »

tionem civitatis vel gentis. » Unde, sicut ipse dicit ibid., apud quasdam gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente[1], in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiæ fomentum : et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut., xv. Secundo ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut., XXIII, 19 : *Non feneraberis fratri tuo ad usuram;* et XXIV, 6 : *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit* tibi;* et Exod., XXII, 26, dicitur : *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* Tertio ut non importune exigerent; unde dicitur Exod., XXII, 25 : *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor;* et propter hoc etiam mandatur Deuter., XXIV, 10 : *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris et ille tibi proferet quod habuerit;* tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam, quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsente et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maxime si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quod hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum.

* Opposuit.

[1] Id est : « in villa non murata, » ut explicat Nicolaï.

Depositum enim perdi poterat dupliciter : uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum : et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia : de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum, quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum : uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur Deut., XVI, 18, ut *judices et magistri* constituerentur *per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut., XVII, 8 : *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris** *et judicium extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore.* Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

* *Perspexeris.*

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter., XIX. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan., VIII, 17 : *In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est, Tract.* XXXVI *in Joan.*, § 10, col. 1669, t. 3.

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur : primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur; secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves pœnas; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato : ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas; quarto propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum : quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a pœna; dicitur enim Deut., XXII, 27, quod puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis; quia *clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc pœna secundum verita-

tem judicii diminui debet; nisi forte propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est. Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur Levit., IV, 27 : Anima quæ *peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam*. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quod in pœna furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt a furibus non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur; unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideo adhuc hic majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam ordin., XXII Exod., v. 1, col. 260, t. 1, quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est; unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus : in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod., XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideo I Reg., XXVI, 19, dicitur quod David dixit ad Saul : *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes : Vade, servi diis alienis*. Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim Deut., XIX, quod qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit, lib. III *Dux errantium*, cap. XLI, a med., quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria : quorum unum est quod seniores citati jurabant, nihil se prætermisisse in custodia viarum ; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raro poterat esse quin aliqua verba, vel judicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub jugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abjectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

CONCLUSIO. — Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ principum auctoritate, quam quæ propria privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad populariun convictum tradita esse certum est.

ARTICULUS III.

Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia præcepta non sunt convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act., x, 34 : *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum** *Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut., XXIII, 3, quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam* Domini in æternum;* e contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus : *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

[margin: *...so-...um ...tor.]

[margin: *Intrabunt Ecclesiam.]

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur, Deut., XXIII, 1 : *Eunuchus, et ex scorto* natus non ingreditur Ecclesiam Domini.*

[margin: *Eunuchus de... ingredietur.]

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim Exod., XXII, 21 : *Advenam non contristabis, neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti;* et XXIII, 9 : *Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deuter., XXIII, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundum illud Eccli., XIII, 19 : *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus, Deut., XX, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deuter., XX, quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, puta qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavido[1] culpabile est; contrariatur[2] enim virtuti fortitudinis. In-

[1] Al. : « pavidus. » — [2] Al. : « contrarium enim est. »

convenienter igitur a labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov., VIII, 8 : *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.*

Respondeo dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : uno modo pacifice, alio modo hostiliter; et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat.

Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ, et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit; nam Exod., XXII, 21, dicitur : *Advenam non contristabis;* et XXIII, 9, dicitur : *Peregrino molestus non eris.* Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur; non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. I, a med. Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau, fratris Jacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod., XVII, 16 : *Bellum Domini erit contra Amalec a generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem instituit ut bellum juste iniretur; mandatur enim Deut., XX, quod cum accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primo pacem; secundo instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit quod, imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; tertio mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare; quarto instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem; dicitur enim Exod., XII, 48 : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus; et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta, sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi; alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, et Ammonitæ, et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith, XIV, 6, dicitur quod *Achior*, dux filiorum Ammon, *appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus;* et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat.* Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, in III *Polit.*, cap. III, a med., dupliciter aliquis dicitur esse civis : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium vel judicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, id est a

collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipue in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in II *Polit.*, cap. VII, circa med. Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est. Dicitur enim Isa., LVI, 3 : *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens : Separatione dividet me Dominus a populo suo; et non dicat eunuchus : Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat; dicitur enim Deuter., IX, 5 : *Quia illæ egerunt impie, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur a prælio propter duo : primo quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo, quia, sicut Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 56, « infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. » Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret; hujusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a prælio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

Conclusio. — Quoniam cum extraneis non hostibus pacifice agere, et cum hostibus bellum juste inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoria moderate uti lex præcipiebat; convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, c. III et IV. Sed id quod est alicujus, perpetuo ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit, Exod., XXI, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini; ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur Deut., XXII, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut., XXIII, 15 : *Non tradas* servum domino suo, qui ad te confugerit.*

* *Trades.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas : asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod., XXI, 21, quod *qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium; ut dicitur in I *Polit.*, cap. IV, circa med., et in III, cap. IV. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter., xxi, quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit, Deut., vii, ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarentur [1], ut patet I Esdr., x. Inconvenienter igitur Deuter., xxi, conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev., xviii. Inconvenienter igitur mandatur Deut., xxv, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut., xxiv, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandum injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium, Num., v. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in psal. xviii, 10 : *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

Respondeo dicendum, quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. i, a med., est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter : uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde Deut., v, 14, Dominus mandavit ut in die sabbati requiesceret *servus et ancilla tua sicut et tu;* iterum quantum ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod., xxi; et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qni erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod., xxi. Mandatur etiam insuper, Deut., xv, ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Numer., ult., et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur : et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut., xxv, et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit enim qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut., xxii, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut., xxi, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut., xxiv. Et ut etiam major dilectio inter conjuges a principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit ut patres eis

[1] Parm. : « separarent. »

disciplinam adhiberent, instruendo[1] eos in fide; unde dicitur Exod., XII, 26 : *Cum dixerint vobis filii vestri : Quæ est ista religio? dicetis eis : Victima transitus Domini est :* et quod etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur Deut., XXI, 20, quod patres dicere debent : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev., XXV, 39 : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit; mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut** *non veneant conditione servorum;* et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

* *Servi sunt.... Ægyptii, ut.*

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium (*a*).

Ad tertium dicendum, quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset, quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur ; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat; quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjacet pœnæ pecuniariæ, quia *pecunia illius est.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus ; et per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet ; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim, Exod., XXI, 7 : *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur, sicut ancillæ exire consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quam quasi servum, secundum illud Lev., XXV, 39 : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. ult., ante med., principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem ; unde ipsa dixerat socrui suæ : *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus,* ut habetur Ruth, I, 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa cæsarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit, *Super Matth.*, homil. XLIX, « quia immitigabile malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. » Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere

[1] Al. : « instituendo. »

(*a*) Hæc est interpretatio Procopii in Glossa collaterali.

uxorem defuncti; quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit Matth., XIX; sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur.

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem,* ut dicitur Job, XXIV, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

Conclusio. — De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, recte convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.

FINIS VOLUMINIS SECUNDI.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

PRIMÆ ET PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE.

PARS PRIMA.

(Continuatio.)

QUÆSTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione.

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ.

QUÆSTIO CXVI.

De fato.

QUÆSTIO CXVII.

De his quæ pertinent ad actionem hominis.

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam.

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis quantum ad corpus.

PARS SECUNDA

SEU

SUMMA MORALIS.

PRIMA SECUNDÆ

SEU

SUMMA MORALIS UNIVERSALIS.

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi.

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit.

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, comparatione eorum quæ sunt ad finem.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis.

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum.

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium.

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones.

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem.

QUÆSTIO LXI.

De distinctione virtutum cardinalium.

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologicis.

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum.

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum.

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum.

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam.

QUÆSTIO LXVIII.

De donis.

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus.

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se.

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum.

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem.

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum.

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali.

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccatorum in speciali, et primo de interioribus, scilicet de ignorantia.

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, scilicet de infirmitate seu passione.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati quæ est malitia.

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati.

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli.

QUÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis.

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

QUÆSTIO LXXXIII.

De subjecto originalis peccati.

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est.

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati.

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati.

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali et mortali.

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

QUÆSTIO XC.

De legibus.

QUÆSTIO XCI.

De legum diversitate.

QUÆSTIO XCII.

De effectibus legis.

QUÆSTIO XCIII.

De lege æterna.

QUÆSTIO XCIV.

De lege naturali.

QUÆSTIO XCV.

De lege humana.

QUÆSTIO XCVI.

De potestate legis humanæ.

QUÆSTIO XCVII.

De mutatione legum.

QUÆSTIO XCVIII.

De lege veteri.

QUÆSTIO XCIX.

De præceptis veteris legis.

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis.

QUÆSTIO CI.

De præceptis cæremonialibus secundum se.

QUÆSTIO CII.

De cæremonialium præceptorum causis.

QUÆSTIO CIII.

De duratione præceptorum cæremonialium.

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus.

QUÆSTIO CV.

De ratione judicialium præceptorum.

FINIS INDICIS VOLUMINIS SECUNDI.

VESUNTIONE. — EX TYPIS J. BONVALOT.